مجلة
جامعة القدس المفتوحة
للأبحاث والدراسات

توجه المراسلات والأبحاث على العنوان الآتي:

رئيس هيئة تحرير مجلة جامعة القدس المفتوحة

جامعة القدس المفتوحة

ص. ب: ٥١٨٠٠

هاتف: ٢٩٨٤٤٩١ –٠٢

فاكس: ٢٩٨٤٤٩٢ –٠٢

hsilwadi@qou. edu

عمادة البحث العلمي والدراسات العليا

بريد الكتروني: ***sprgs@qou. edu***

هاتف: ٢٩٥٢٥٠٨ –٠٢



جـامعة القدس المفتوحـة

تصميم: مركز الإنتاج الفني (MPC)

قواعد النشر والتوثيق

تنشر المجلة البحوث والدراسات الأصلية المرتبطة بالتخصصات العلمية لأعضاء الهيئة التدريسية والباحثين في جامعة القدس المفتوحة وغيرها من الجامعات المحلية والعربية والدولية، مع اهتمام خاص بالبحوث المتعلقة بالتعليم المفتوح، وتقبل أيضا الأبحاث المقدمة إلى مؤتمرات علمية محكمة والمراجعات والتقارير العلمية وترجمات البحوث.

يرجى من الأخوة الباحثين الراغبين في نشر بحوثهم الاقتداء بقواعد النشر والتوثيق الاتية:

١. تُقبل الأبحاث باللغتين العربية والإنجليزية.

٢. أن لا يزيد حجم البحث عن ٣٢ صفحة «٧٥٠٠» كلمة تقريبا بما في ذلك الهوامش والمراجع.

٣. أن يتسم البحث بالأصالة ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.

٤. يقدم الباحث بحثه منسوخا على «CD» أو عبر البريد الالكتروني مع ثلاث نسخ مطبوعة منه، غير مسترجعة سواء نشر البحث أم لم يُنشر.

٥. يرفق مع البحث خلاصة مركزة في حدود «١٠٠- ١٥٠» كلمة. ويكون هذا الملخص باللغة الإنجليزية إذا كان البحث باللغة العربية ويكون باللغة العربية إذا كان البحث باللغة الإنجليزية.

٦. ينشر البحث بعد إجازته من محكمين اثنين على الأقل تختارهم هيئة التحرير بسرية تامة من بين أساتذة مختصين في الجامعات ومراكز البحوث داخل فلسطين وخارجها على أن لا تقل رتبة المحكم عن رتبة صاحب البحث.

٧. أن يتجنب الباحث أي إشارة قد تشير أو تدلل على شخصيته في أي موقع من البحث.

٨. يزود الباحث الذي نشر بحثه بنسخة من العدد الذي نشر فيه، بالإضافة إلى ثلاث مستلات منه.

٩. تدون الإحالات المرجعية في نهاية البحث وفق النمط الآتي: إذا كان المرجع أو المصدر كتابا فيثبت اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو البحث، اسم المترجم أو المحقق (مكان النشر، الناشر، الطبعة، سنة النشر) الجزء أو المجلد، رقم الصفحة، أما إذا كان المرجع مجلة فيثبت المؤلف، عنوان البحث، اسم المجلة، عدد المجلة وتاريخها، رقم الصفحة.

١٠. ترتب المراجع والمصادر في نهاية البحث «الفهرس» حسب الحروف الأبجدية لكنية/ عائلة المؤلف ثم يليها اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو البحث، (مكان النشر، الناشر، الطبعة، سنة النشر) الجزء أو المجلد.

١١. بإمكان الباحث استخدام نمط Style «APA» في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية، حيث يشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرة وفق الترتيب الآتي: «اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة».

المحتويات

الأبحـــــاث:

الأبحاث

منهج الإمام التلمساني في كتابه
مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول*

د. مازن مصباح صباح**
د. إبراهيم خليل النجار***

* تاريخ التسليم ٢٧/ ٦/ ٢٠١١م، تاريخ القبول ٢٣/ ٨/ ٢٠١١م.
** أستاذ مشارك في الفقه وأصوله/ كلية الشريعة/ جامعة الأزهر/ غزة/ فلسطين.
*** أستاذ مساعد في الفقه وأصوله/ كلية الشريعة/ جامعة الأزهر/ غزة/ فلسطين.

ملخص:

يتناول هذا البحث منهج الإمام الشريف التلمساني في كتابه: «**مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**»، حيث جاء في مقدمة ومبحثين، فقد تناول المبحث الأول ترجمة الإمام التلمساني متضمناً اسمه ولقبه ونشأته وشيوخه وتلاميذه ومكانته العلمية، وأما المبحث الثاني فجاء متناولاً لمنهج التلمساني في كتابه، وقد تضمن ذلك المبحث وصفاً للكتاب وبيان أسلوبه، وترتيب أبوابه، وطريقة التلمساني في تصنيفه للكتاب، وبيان ما انفرد به الإمام التلمساني في تقسيماته التي تضمنها كتابه. ثم ختم البحث بخاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات.

Abstract:

This research deals with Al- Imam Al- Sharief Al- Telmesani's method in his book ***(Moftah Al- Wosoul Ila Benaa Al- Foroo Ala Al-Osoul)*** *which lies in an introduction and two subjects. The first takes Al- Imam Al-Telmesani, including his name, nickname, upbringing, his scholars, pupils and his scientific position.*

The second subject explains Al- Telmesani's classification, showing Al- Telmesani's distinguished classification.

Then the research ends up with a conclusion containing the important results and recommendations.

مقدمة:

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، منْ يهده الله فهو المهتد، ومنْ يضللْ فلن تجد له ولياً مرشداً، ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير.

نتعرف من خلال هذا البحث على شخصية علمية ذات سمات وشمائل راقية سامية في الدين والخلق، في العلم والعمل، في تنوع علومه وسعتها، وتعدد معارفه النافعة، لتظهر جلياً آثار رحمة الله وبركاته في آل بيت رسول الله.

وكذا نقف على منهجه في كتابه مفتاح الوصول فنتعرف أبواب الكتاب وفصوله ومباحثه وتقسيماته ومسائله، ونطلع على حسن أسلوبه وقوته في عرض مسائل كتابه وترتيبه لها، يبدو لنا واضحاً دقة التصنيف وروعته.

وأهمية هذا البحث تكتسب قدرها من المكانة العلمية والدينية التي يحظى بها الإمام التلمساني رحمه الله، ومما تضمنته صفحات هذا الكتاب من قواعد أصولية وفروع فقهية، وأدلة لمذهب المالكية، ولما تميز به الإمام التلمساني رحمه الله عن غيره من الأصوليين في هذا الكتاب من مسائل وتقسيمات وأسلوب ولغة.

لأهمية هذا الكتاب، ومكانة صاحبه، ورغبة منا في خدمة الكتاب، وأن نقدم لإخواننا طلاب العلم فائدة ولو يسيرة، وعدم وجود بحث مستقل بمنهج الإمام التلمساني الأصولي في كتابه مفتاح الوصول لذلك كله قمنا باختيار هذا البحث للكتابة في منهج الإمام التلمساني.

وقد جعلنا هذا البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات، وهو على النحو الآتي:

- **المبحث الأول**: ترجمة الإمام التلمساني رحمه الله. وفيه مطالب أربعة:
  - الأول: اسمه ولقبه ونسبه وميلاده ووفاته.
  - الثاني: نشأته وصفاته وأخلاقه.

- الثالث: شيوخه وتلامذته.
- الرابع: مكانته العلمية.

- **المبحث الثاني**: منهج الإمام التلمساني رحمه **الله** الأصولي في كتابه مفتاح الوصول.

وفيه مطالب أربعة:

- المطلب الأول: وصف الكتاب وبيان أسلوبه.
- المطلب الثاني: ترتيب أبواب الكتاب وفصوله ومفرداته.
- المطلب الثالث: الطريقة التي صنف فيها الإمام التلمساني رحمه **الله** كتابه.
- المطلب الرابع: ما انفرد به الإمام التلمساني من تقسيمات في كتابه.

- **الخاتمة**.

المبحث الأول:

ترجمة الإمام التلمساني رحمه الله:

المطلب الأول:

اسمه ونسبه ولقبه وميلاده ووفاته:

أولاً - اسمه ولقبه:

هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يحيى بن علي بن محمد بن القاسم بن حمود بن علي بن عبد الله بن ميمون بن عمر بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

لقب بالشريف التلمساني: الشريف لنسبه الشريف إلى بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث ينتهي نسبه إلى سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي رضي الله عنه، والتلمساني، وذلك لميلاده ونشأته ونبوغه بتلمسان وهي من أعمال الجزائر [١].

ثانياً - ميلاده ووفاته:

ولد الإمام التلمساني في علوين أو علونين من أعمال تلمسان الجزائر سنة ٧١٠هـ، وتوفى رحمه الله ليلة الأحد الرابع من ذي الحجة لسنة إحدى وسبعين وسبعمائة هجرية [٢].

ثالثاً - نسبه:

ينتهي نسب الإمام التلمساني رحمه الله إلى سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، فهو ينتسب إلى خير الخلق وحبيب الحق محمد صلوات الله وسلامه ومباركاته عليه. أما التلمساني نسبة إلى بلد ميلاده ونشأته تلمسان... العلويني أو العلونين نسبة إلى علوين من أعمال تلمسان [٣].

المطلب الثاني:

نشأته، صفاته، أخلاقه:

أولاً - نشأته:

نشأ الإمام التلمساني رحمه الله بتلمسان يتلقى العلوم الشرعية في علوم القرآن تفسيراً وقراءات وفقهاً ولغة وحفظاً لكتاب الله العزيز. وقد اشتهرت تلمسان بعلمائها في القرن الذي ولد ونشأ فيه الإمام التلمساني رحمه الله، فكانت مركزاً علمياً مهماً في الشمال

الإفريقي، بل على مستوى العالم الإسلامي، لذا أفرد ابن مريم مصنفاً خاصاً بعلمائها يترجم لهم سماه: «البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان» [٤] .

ثانياً – صفاته:

كان لشخصية الإمام الشريف ملامح خاصة وسجايا كريمة، فكان من الطوافين مع القرآن حيث يقرأ كل ليلة ثمانية أحزاب في صلاته ومثل ذلك أول نهاره، وكان ينام ثلث الليل وينظر ثلثه ويصلي ثلثه، أخذ العلم جل وقته، حتى أنه كان يمكث بالأشهر لا يرى أولاده، إذ كان يخرج وهم نائمون ويعود وهم نائمون، بل كان ينشغل عن أكله من كثرة النظر، فيوضع له طيب الطعام وهو صائم ليفطر، فيظل الطعام حتى السحور، ليظهر لنا أن الإمام التلمساني رحمه **الله** صائم قائم قانت **لله** رب العالمين [٥] .

وكان شديد التمسك بالسنة وأهلها رفيقاً بهم، شديداً على أهل البدع والأهواء، قوياً في نصرة الحق، لا يخدم السلطان بدينه، ولا يسأله حاجة لنفسه، ولا يتملق للحكام، ولا يكلمهم إلا وفق ضوابط الشرع الحنيف، يقيل عثرات أولي الفضل، ولا يماري العلماء في مجالس الملوك [٦] .

وكان الإمام الشريف رحمه **الله** من أجمل الناس وجهاً، وقوراً مهيباً، ذا نفس كريمة بعيدة عن الطمع، وهمة نزيهة، وكان رفيع الملبس بلا تصنع، سري الهمة بلا تكبر، حليماً متوسطاً في أموره، قوي النفس واليقين، يسرد القول في أخلاقه مؤيداً بطهارة، ثقة عدلاً ثبتاً، سلم له الأكابر بلا منازع، أصدق الناس لهجة وأحفظهم مروءة، مشفقاً على الناس رحيماً بهم، يتلطف في هدايتهم، لا يألو جهداً في إعانتهم والرفق بهم، حسن اللقاء ومواساتهم أو مؤانستهم [٧] .

وكان – رحمه **الله** – ذا كرم واسع، وكف لين وبشاشة وصفاء قلب، يهتم بالعلم ويشغف بأهله وطلبته، يعينهم بحسن إلقائه وحلاوة فيضه وسهولته، فيرق به الطالب في أسرع وقت، مع بشاشة وشفقة، وكان لا يؤثر على الطلبة غيرهم، ولا يقرب أحداً دونهم، يدعوهم للحق ويحملهم على الصدق، ويبث لهم الحقائق، وينزههم عن الخلائق، يرتب كل واحد في منزله، ويحمل كلامه على أحسن وجوهه، وربما قرره وأبرزه في أحسن صوره تنشيطاً له، ويترك كل واحد وما يميل إليه من العلوم، ويرى الكل في أبواب السعادة ويقول: من رزق في باب فيلازمه مع كرم وخلق، وعلو سجية وشيمة [٨] .

كان الإمام التلمساني رحمه **الله** قائماً بالحق لا يغضب، وإن غضب كظمه، وربما قام فتوضأ، جميل العشرة، بساماً منصفاً، وكان يقضي الحوائج غير متكبر سمحاً متورعاً، متبعاً للسلف، يوسع على أهله في الطعام، ولا يمسك يده عنهم، يكرم ضيفه، ويقرب له

ما حضر، ويطعم الطلبة طيب الطعام سيما الذي لا يقدرون عليه، بيته ملتقى العلماء والصلحاء(٩).

وكان – رحمه الله – تعالى ذا قدر عظيم في النفوس خاصة العلماء والأمراء، وكان الإمام ابن عبد السلام يقول: ما أظن أن في المغرب مثل هذا (١٠) .

المطلب الثالث:

شيوخه وتلامذته:

أولاً – شيوخه:

تلقَّى الإمام الشريف رحمه الله العلم عن الأعلام من العلماء، ونهل من صافي ينبوع المعرفة في بلاده ومنهم:

- الشيخ أبو زيد بن يعقوب وأخوه الشيخ أبو موسى رحمهما الله، وقرأ عليهما القرآن حيث لم يكن في زمانهما أعظم منهما قدراً وعلماً ومهابة (١١) .
- الإمام أبي محمد عبد الله المجاصي.
- القاضي أبي عبد الله محمد بن عمر التميمي.
- أبو عبد الله بن محمد البيروني.
- أبو موسى عمران المشدالي.
- القاضي أبو الحسن علي محمد بن عبد النور.
- الشيخ القاضي أبي العباس أحمد بن الحسين.
- القاضي أبو الحسن على بن الرماح.
- لقي الشيخ بن عبد السلام وكل أخذ عن صاحبه.

وأخذ عن غيرهم من العلماء، وكلهم يحفظ قدره، ويرفع شأنه ويثني عليه ويشهد له بقوة حجته، وثاقب رأيه ورجاحة عقله (١٢) .

ثانياً – تلامذته (١٣) :

أولى الإمام الشريف رحمه الله إقراء العلم بالغ اهتمامه، حتى صار تلاميذه من كبار العلماء وأعيان الفضلاء وأمجد الأولياء، فأخذ عنه:

- ابنه الإمام عبد الله أبو محمد.
- الإمام عبد الرحمن أبو يحيى.

- الإمام الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي صاحب الموافقات.
- الإمام ابن عباد الإمام العارف محمد بن إبراهيم بن عبد **الله** النفزي الرندي.
- قاضي القضاة ابن فرحون برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري الجبائي.
- الإمام المجتهد ابن عرفة محمد بن أحمد.
- الإمام السراج أبو زكريا يحيى بن احمد بن محمد الفقيه المحدث اللغوي.
- الإمام المحقق رئيس الصالحين الزاهدين إبراهيم بن موسى المصمودي التلمساني.
- الإمام ابن الخطيب أبو العباس أحمد بن حسين بن علي الخطيب القسنطيني.

المطلب الرابع:

مكانته العلمية:

تبوأ الإمام الشريف التلمساني رحمه **الله** مكانة علمية سامية، فقد انتهت إليه إمامة المالكية في المغرب العربي.

- إنه من مجتهدي المالكية وأعلامهم فارس فذ.
- إنه للقرآن حافظاً ومقرئاً معلماً مفسراً قارئاً، فهو من أهل **الله** وخاصته؛ لأن أهل القرآن هم أهل **الله** وخاصته (١٤).
- كان الإمام الشريف رحمه **الله** مرجعاً يؤخذ برأيه ويرجع إليه، حتى إن الإمام الإبلي رغم أنه شيخه كان إذا أشكل على الطلبة مسألة أو ظهر بحث دقيق يقول لهم انتظروا به أبا عبد **الله** الشريف (١٥).

ولمكانته العالية كان إذا حضر لا يتقدم عليه أحد، فقد اجتمع العلماء في مجلس السلطان أبي عنان، فأمر السلطان الفقيه العالم الحافظ أبا عبد **الله** المقري بإقراء التفسير فامتنع وقال: «إن أبا عبد **الله** الشريف أولى مني بذلك، فقال له السلطان: إنك عالم بعلوم القرآن وأهل لتفسيره فاقرأه، فقال: إن أبا عبد **الله** أعلم بذلك مني، فلا يسعني أن أقرأ بحضرته، وفسر الإمام أبو عبد **الله** الشريف بحضرة العلماء كافة في مجلس السلطان، فنزل السلطان وجلس على الحصير معهم إعجابا به، وقال عند فراغه: إني لأرى العلم يخرج من منابت شعره» (١٦).

فسر الإمام التلمساني رحمه الله القرآن الكريم في خمس وعشرين سنة، وكان عالماً بحروف القرآن ونحوه وقراءاته وإعجازه وأحكامه ومعانيه وأمره ونهيه وغريبه ومشكله ومختلفه وصحيحه مع الإمامة في أصول الدين (١٧) .

تبحر الشريف في العلوم بأنواعها وفنونها، فكان من أعلم الناس بالعربية وأجمعهم لعلومها محصلاً لطريق الأدب نحوياً، آية في البديع والبيان، حتى كان العرب يوم موته يقولون مات الطبيب، لاطلاعه على أسراره، حافظاً للغة والغريب والشعر والأمثال وأخبار الناس ومذاهبهم وأيام العرب وحروبهم، فصيح اللسان، كثير الإنصاف في البحث والمناظرة، خبيراً بأخبار النفس وتزكيتها (١٨) .

وكان إماماً في العلوم العقلية كلها منطقاً وحساباً وتنجيماً وهندسة وموسيقى وطباً وتشريحاً وفلاحة، وكثيراً من العلوم القديمة والحديثة إنه فريد عصره في كل طريقة، ضربت إليه أباط الإبل شرقاً وغرباً، فكان العالم الشهيد لسان الدين بن الخطيب كلما ألف تأليفاً بعثه إلى الإمام الشريف وعرضه عليه، وطلب منه أن يكتب عليه بخطه (١٩) .

وشهد له بالفضل وعلو الهمة والشأن العلماء الفضلاء، فقال الإمام ابن مرزوق الحفيد: «شيخ شيوخنا أعلم أهل عصره بإجماع» (٢٠) . وقال كذلك أبو مرزوق الجد: «أحمد الله على رؤية أهل أفريقية مثله في المغرب» (٢١) . ونعته العلامة المؤرخ أبو زكريا السراج في فهرسته قائلاً: «الإمام العالم أحد الراسخين وآخر الأئمة المجتهدين» (٢٢) . وقال فيه الإمام ابن عبد السلام: «ما أظن أن في المغرب مثله» (٢٣) . وقال الشيخ الإبلي: «قرأ على كثير في الشرق والغرب، فما رأيت فيهم أنجب من أربعة، أبو عبد الله الشريف أنجبهم عقلاً وأكثرهم تحصيلاً» (٢٤) . وأن الشيخ الفقيه الكبير الصالح موسى العبدرسي كبير فقهاء فاس، كان يبحث عما يصدر عن أبي عبد الله الشريف من تقييد أو فتوى فيقيده (٢٥) . والمحدث القاضي أبو علي منصور بن هدبة القرشي يقول: كل فقيه قرأ في زماننا هذا أخذ ما قدر له من العلم ووقف، إلا أبا عبد الله فإن اجتهاده يزيد والله أعلم حيث ينتهي أمره (٢٦) .

وقال الفقيه أبو يحيى المطغري: «حضرت موائد كثيرة من العلماء الكبار فما رأيت مثل أبي عبد الله ووالديه بعده، انتهى وقد بلغ التفنن في العلوم ما هو مشهور، انتهى فيه إلى النهاية، جمع بين الشريعة والحقيقة، وسعى في معارجها على أصح طريقة» (٢٧) . وكان ابن لب شيخ علماء الأندلس وآخرهم كلما أشكلت عليه مسألة كاتبه وطلب منه بيان ما أشكل له (٢٨) .

المبحث الثاني:

منهج الإمام التلمساني الأصولي من خلال كتابه مفتاح الوصول:

المطلب الأول:

وصف الكتاب وبيان أسلوبه: [٢٩]

هذا المصنف الأصولي حقاً إنه من أروع كتب الأصول وأفضلها، قد عرضه الإمام بأسلوب سهل وعبارات بليغة قوية، ورتبه ونظمه على نسق خاص تميز به عن غالب المصنفات الأصولية من الطريقتين كلتيهما، وقد وقع هذا الكتاب في جزء واحد، مطبوع متداول، وقد طبع ثلاث مرات، الأولى طبعت على نفقة الحاج السير أحمد ميلو رئيس حكومة نيجيريا الشمالية بإشراف فضيلة أبي بكر قمي قاضي قضاة نيجيريا، حيث أهدى نسخة إلى دار الكتاب العربي لنشر هذا الكتاب وطبع سنة ١٩٦٢م.

أما المرة ثانية: فقد كانت من مطبعة السعادة وقام أحمد عز الدين خلف الله بتحقيقه، حيث خرج آياته وأحاديثه وطبع سنة ١٩٨١م. أما المرة الثالثة: فكانت ضمن مطبوعات دار الكتب العلمية بيروت، وقد حققه وخرج أحاديثه عبد الوهاب عبد اللطيف الأستاذ بكلية الشريعة بجامعة الأزهر سنة ١٩٨٣م، وكأن الهدف منها هو إخراج هذا المصنف الأصولي الرائع إلى النور، لتعم به الفائدة.

عرض الإمام التلمساني رحمه الله هذا الكتاب بأسلوب سهل وعبارات بليغة قوية، ورتبه ونظمه على نسق خاص تميز به عن غالب المصنفات الأصولية من الطريقتين كلتيهما، وقد حرر محل النزاع في مسائله، مستدلاً لكل مذهب، قوي العرض، دقيق النظر، طبق الإمام التلمساني رحمه الله المسائل الفقهية على القواعد الأصولية؛ أي أنه خرج الفروع على الأصول، ليعلم العلماء والفقهاء ويمرنهم على ذلك، ولم يكتف بذلك، بل سعى لإثبات المسائل بالأدلة، ويظهر ذلك من خلال المثال الآتي: حيث جاء في كتابه مفتاح الوصول في المسألة الرابعة من مسائل الأمر، وهي في الأمر المؤقت بوقت موسع، هل يتعلق بأول الوقت خاصة أو بآخره خاصة، أو لا يختص تعلقه بجزء معين من الوقت فقال الإمام التلمساني: «اختلف في ذلك الأصوليون: فبعض الشافعية يرون أن الأمر يتعلق بأول الوقت فإن تأخر الفعل عن أول الوقت ووقع في آخره فهو قضاء سد مسد الأداء [٣٠] ، وبعض الحنفية يرون أن الأمر متعلق بآخر الوقت، فإن قدم في أوله فهو نقل سد مسد الفرض» [٣١] .

والمحققون من الأصوليين يرون أن الأمر لا يختص تعلقه بوقت معيَّن، فإنه لو تعلق بأوله لكان المؤخر عاصياً بالتأخير، ولكان قاضياً لا مؤدياً، وحينئذ يجب عليه أن ينوي القضاء وهو خلاف الإجماع.

ولو تعلق بآخر الوقت لكان المقدم متطوعاً لا ممتثلاً بالأمر، ولو وجب عليه فيه التطوع، ولما أجزأت عن الواجب، كما لو فعلها قبل الوقت، وهذا خلاف الإجماع، فثبت أن الأمر لا يتعلق ببعض معين.

ومما ينبني على هذا الأصل اختلافهم في الصبي إذا صلى في أول الوقت، ثم بلغ قبل انقضاء الوقت فالشافعية: يرون أن الصلاة تجزئه، لأن الوجوب عندهم متعلق بأول الوقت فهذا الصبي قد بلغ بعد انقضاء زمن الوجوب، فلا إعادة عليه، كما لو بلغ بعد انقضاء الوقت.

والحنفية يرون أن الصلاة لا تجزئه، لأن الوجوب عندهم يتعلق بآخر الوقت، فقد أدركه زمن الوجوب وهو بالغ، فوجب عليه أن يصلي كما لو بلغ قبل الوقت. وعندنا في المذهب في ذلك قولان، ونظرنا فيه فقهي، ومحله كتب الفقه.

ومن ذلك اختلافهم، هل التغليس أفضل بصلاة الصبح أم الإسفار؟

فالشافعية: ترى أن التغليس أفضل، لأنه زمن الوجوب.

والحنفية: ترى أن الإسفار أفضل، لأنه زمن الوجوب.

من خلال هذه المسألة يتبين أن الإمام التلمساني رحمه الله تعالى قد حرر محل النزاع فيها، فأظهر طبيعة المسألة ومحل الخلاف فيها بين العلماء، ثم ذكر آراء الأصوليين فيها، ثم ذكر الرأي الراجح عنده ويعبر عن ذلك بقوله: والمحققون من الأصوليين، وكذلك خرّج المسائل والفروع الفقهية فقال: ومما ينبني على هذا الأصل وذكر الاختلاف في الصبي إذا صلى أول الوقت ثم بلغ، كما ذكر الاختلاف في أيهما أفضل في صلاة الصبح التغليس أم الإسفار [٣٢] .

قد استدل الإمام التلمساني للعلماء، ففي المسألة الثانية من مسائل النهي حيث قال: المسألة الثانية في النهي هل يدل على فساد المنهي عنه أم لا؟ ففي ذلك خلاف بين الأصوليين، والجمهور منهم على أنه يدل على فساد المنهي عنه، إلا ما خرج بدليل منفصل.

وحجتهم على ذلك: أن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، لم يزالوا يحتجون على فساد بياعات وأنكحة كثيرة، بصدور النهي عنه، ولم ينكر بعضهم على بعض ذلك الاستدلال، بل يعارض بعضهم بعضاً بأدلة أخرى، فإنه قد استدل للجمهور [٣٣] .

وأخذ الإمام التلمساني فرعاً فقهياً اختلف فيه الفقهاء بناء على هذه المسألة ليمرن طلاب العلم على تخريج الفروع على الأصول، فقال: وعلى هذا الأصل اختلف الفقهاء في نكاح الشغار، هل يفسخ أو لا؟ فالمالكية والشافعية يحكمون بفسخه، والحنفية لا تحكم بذلك واستدل للمالكية والشافعية قائلاً: إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح الشغار [٣٤] . واقتصر الإمام التلمساني رحمه الله في كتابه على الكلام في الأدلة التي يستدل بها المستدل، وبيّن ذلك قبل خوضه في الكتاب وكان يمهد لأبواب كتابه فقال: اعلم أن ما يتمسك به استدل على حكم من الأحكام في المسائل الفقهية في جنسين دليل بنفسه، ومتضمن للدليل. أما الجنس الأول: الدليل بنفسه، وهو يتنوع إلى نوعين: أصل بنفسه ولازم عن أصل، والأصل بنفسه صنفان: أصل نقلي وأصل عقلي... الخ [٣٥] .

المطلب الثاني:

ترتيب أبواب الكتاب وفصوله ومفرداته:

قد قام الإمام التلمساني رحمه الله بترتيب كتابه وتنسيقه، فرتبه على النحو الآتي:

أولاً: لم يتعرض للمقدمات التي تتكلم في تعريف علم الأصول سواء كان علماً أو مركبا إضافياً، ولم يتعرض إلى الحكم التكليفي، ولا إلى الحكم الوضعي وأقسام كل منهما، وكذا لم يتناول عوارض الأهلية، وحصر الكلام في كتابه على الأدلة المستدل بها ليحقق بذلك معنى أصول الفقه وغايته.

لذا بدأ بتمهيد بعد الخطبة وذكر فيه ما يستدل به المستدل ويتمسك به وهما جنسان:

الأول: دليل بنفسه، **والثاني**: متضمن للدليل، وعنهما دار كل كتابه [٣٦] .

أما الأول الدليل بنفسه فقد جعله نوعين: أصل بنفسه ولازم عن أصل، أما الأصل بنفسه فجاء عنده على صنفين كذلك أصل نقلي وأصل عقلي.

وفي الأصل النقلي تناول أربعة أبواب الأول في السند، وكان على فصلين الأول في التواتر والثاني في الآحاد [٣٧] .

الباب الثاني في المتن وقسمه إلى أقسام ثلاثة: قول وتقرير وفعل. أما القسم الأول القولي فدل على الحكم عنده من جهتين من جهة منطوقة وجهة مفهومة. وتناول الجهة الأولى جهة المنطوق من حيث دلالته على الحكم ومن حيث دلالته على متعلق الحكم. أما الدال على الحكم بمنطوق جعله للأمر والنهي والتخيير [٣٨] .

أما الدلالة على متعلق الحكم فقد جعله على أربعة فصول:

الأول: تكلم فيه عن النص والثاني عن المجمل، وحصر الكلام فيه على ثلاثة مطالب.

الأول في التعريف بأسباب الإجمال وحصرها في ستة أسباب هم:

السبب الأول: الاشتراك في اللفظ نفسه ومثَّل له بالقرء.

السبب الثاني: التصريف ومثَّل له بلفظ لا تُضَارَّ الواردة في الآية الكريمة «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا» (٣٩) ، فحسب تصريف الكلمة بين أن الحضانة حق للولد وليس للوالدة (٤٠) .

السبب الثالث: اللواحق من النقط والشكل حيث مثل لذلك باحتجاج المالكية على المنع من بيع ذهب، وعرض بذهب بحديث فضالة بن عبيد: سئل أن قلادة فيها خرز وذهب بذهب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا حتى تفصل» (٤١) ، فأمر بالتفصيل ونهي عن البيع مجملاً، فدل على أن بيع سلعة وذهب بذهب لا يجوز، فيقول أصحاب أبي حنيفة: هذا الحديث قد ورد في رواية أخرى حتى تفضل، وقالوا: مادام ورد لفظات في ذلك، ولم يعلمه واحد بعينه فلا يحتج به.

إلا أن المالكية قد أجابوا بأن رواية الضاد غير المعجمة أصح عند المحدثين وهي المحفوظة عندهم (٤٢) .

السبب الرابع: اشتراك التأليف ومثاله عنده الاحتجاج للمالكية على أن للأب أن يسقط نصف المهر المسمى عن الزوج إذا طلق قبل البناء لقوله تعالى: «أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» (٤٣) .

وتقول الشافعية: هذا التأليف مشترك بين الولي والزوج، لأن الزوج أيضاً يصدق عليه أنه الذي بيده عقدة النكاح (٤٤) .

السبب الخامس: تركيب المفصل وضرب له مثالاً وهو الوضوء بالنبيذ.

أجازه أصحاب أبي حنيفة واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم: «تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ» (٤٥) ، فحكم على النبيذ بأنه ماء طهور.

أما المالكية: فلا يجوز وقالوا: أن هذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد به التركيب، أي أنه يتركب من ثمرة طيبة وماء طهور لا أنه بعد المزج يصدق عليه أنه ثمرة طيبة وماء طهور(٤٦) .

السبب السادس: تفصيل المركب ومثاله: احتجاج المالكية على أن الاقتصار على مسح الناصية وحده لا يجوز، وان المسح على العمامة وحده لا يجوز (٤٧) .

أما المطلب الثاني من الفصل الثاني (المجمل) ، فجاء في بيان القرائن المرجحة لأحد الاحتمالين وهي: إما لفظية وإما سياقية وإما خارجية، واللفظية: مثالها: لفظة القرء إذا جمعت على قروء فالمراد بها الطهر لا الحيض لقوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ» (٤٨) .

أما القرينة السياقية: فمثالها جواز انعقاد النكاح بلفظ الهبة عند الحنفية واحتجوا بقوله تعالى: «وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ» (٤٩) .

ويقول الأولون: سياق الآية يرجح أن المراد ملك البضع، وذلك أن الآية سيقت لبيان شرفه صلى الله عليه وسلم على أمته ونفى الحرج عنه، ولذلك قال تعالى: «قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ» (٥٠) .

والقرينة الخارجية: وهي موافقة أحد المعنيين، لدليل منفصل، من نص أو قياس أو عمل. ومثَّل لها قائلاً رحمه الله: مثال الأول: ما إذا قال أصحابنا (ويعني بهم المالكية) : المراد بالقروء الأطهار، والدليل عليه قوله تعالى: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ» (٥١) ، فأمر بطلاقهن طلاقاً يستعقب عدتهن، ولا تتراخى العدة عنه، وقد قرأ ابن مسعود «لقبل عدتهن» وليس ذلك إلا في الطهر لا في الحيض، فإن الطلاق في الحيض حرام(٥٢) .

أما الثاني: وهو موافقة القياس، فمثاله: قول أصحابنا وأصحاب الشافعي: إنَّ العدة لمَّا كانت مأموراً بها كانت عبادة من العبادات، والشأن في العبادة أن الحيض ينافيها، ولا تتأذى فيه، فضلاً عن أن تتأذى به (٥٣) .

أما الثالث: وتقصد به موافقته عمل الصحابة ومثاله: احتجاج العلماء على وجوب غسل الرجلين بقوله تعالى: «وَأَرْجُلَكُمْ» بالنصب، فيكون معطوفاً على قوله «وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ»، وقالوا: لم ينقل عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم إلا الغسل لا المسح، فكان ذلك دليلاً على أن المراد بقوله تعالى «وَأَرْجُلَكُمْ» الغسل، ويكون معطوفاً على قوله «وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ».

أما المطلب الثالث من فصل المجمل فجعله لمسائل ستة ذكرها الأصوليون، واختلفوا في كونها مجملة أو ليست مجملة (٥٤) .

والفصل الثالث فتكلم فيه عن الظاهر، وبين أن لاتضاح الدلالة من جهة الوضع أسباب ثمانية:

السبب الأول: الحقيقة وهي في مقابلة المجاز، وقسم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام:

الأول: حقيقة لغوية وفي مقابلتها مجاز لغوي ومثاله شرعية خيار المجلس.

الثاني: والحقيقة الشرعية وفي مقابلتها مجاز شرعي، ومثاله زواج المحرم وتردد الزواج بين العقد والوطء.

الثالث: الحقيقة العرفية ومثاله ما إذا قال الزوج لزوجته «أنت طالق» وقال: أردت من وثاق أو غيره، فيقال: هذا اللفظ حقيقة عرفية في حل عصمة النكاح، مجاز في الوثاق، وحمل اللفظ على حقيقته العرفية أولى من حمله على المجاز العرفي (٥٥) .

السبب الثاني: الانفراد في الوضع، وفي مقابلته الاشتراك. ومثاله: ما احتج به الجمهور من الأصوليين على أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم محمول على الوجوب، لقوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (٥٦) .

وقد قال: من خالف محتمل أن يراد بأمره، الأمر القولي، ويحتمل أن يراد به الشأن والفعل، كقوله تعالى: «وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (٥٧) ، وإذا صح إطلاق لفظ على غير القول المخصوص – والأصل في الإطلاق الحقيقة – لزم الاشتراك ومعه يبطل الاستدلال.

والجمهور على أن الأصل في الألفاظ الانفراد لا الاشتراك (٥٨) . وقال الإمام التلمساني رحمه الله: اعلم أن الاشتراك خلاف الأصل (٥٩) .

السبب الثالث: التباين، وفي مقابلته الترادف والأصل في الألفاظ أن تكون متباينة لا مترادفة (٦٠) . ومثَّل له الإمام رحمه الله بالتيمم بكل ما صعد على الأرض ذاكراً آراء العلماء في ذلك (٦١) .

السبب الرابع: الاستقلال، وفي مقابلته الإضمار، وقال اعلم أن الأصل في اللفظ أن يكون مستقلاً، لا يتوقف على إضماره (٦٢) . ومثَّل له بحرمة أكل السباع، واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم: «أَكْلُ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِبَاعِ حَرَامٌ» (٦٣) .

السبب الخامس: التأسيس وفي مقابلته التأكيد ومثاله: استدلال أصحابنا (المالكية) على أن المتعة غير واجبة على المطلق بقوله تعالى: «حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ» (٦٤) . وقوله سبحانه: «حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ» (٦٥) ، والواجب لا يختص بالمحسنين ولا بالمتقين، بل يجب على المحسن وعلى غيره، وعلى المتقي وعلى غيره (٦٦) .

السبب السادس: الترتيب، وفي مقابلته التقديم والتأخير (٦٧) . ومثاله: ما احتج المالكية، ومن وافقهم على أن العود في الظهار شرط في وجوب الكفارة، بقوله تعالى: «وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا» (٦٨) .

السبب السابع: العموم (٦٩) . وقسمه الإمام التلمساني رحمه الله إلى أقسام ثلاثة:

أحدها – عموم لغوي: وهو قسمان عام بنفسه، وفيه ثلاث مسائل، وعام من لفظ آخر ففيه خمس مسائل.

ثانيها – العموم العرفي: ومثاله تحريم جميع أنواع الاستمتاع في قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» (٧٠) .

ثالثها – العموم العقلي: ومن عموم الحكم لعموم علته (٧١) .

وختم العموم بمسألتين الأولى: في اللفظ إذا كان مشتركا بين معنيين حقيقة في أحدهما ومجازاً في الآخر، والثانية: في أن العام ظاهر في جميع أفراده، لكنه قطعي في أقل الجمع.

السبب الثامن: الإطلاق، وفي مقابلته التقييد، وقال الإمام: اعلم أن اللفظ إذا كان شائعاً في جنسه يسمى مطلقاً، والأصل في اللفظ بقاؤه على إطلاقه (٧٢) .

الفصل الرابع – في المــؤول (٧٣) :

وكانت التأويلات عنده ثمانية كما كانت أسباب الظهور ثمانية.

التأويل الأول: حمل اللفظ على مجازه لا على حقيقته. ومثَّل لذلك باحتجاج المالكية على أن من وجد سلعته عند المفلس، فهو أولى بها من سائر الغرماء، بقوله صلى **الله** عليه وسلم: «أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه» (٧٤) .

التأويل الثاني: الاشتراك. ومثل له: باعتبار المالكية العدة بالأطهار لا بالحيض، بقوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ» (٧٥) ، والقرء مشترك بين الطهر والحيض لغة، لكن الأولى حمل الآية على الأَطهار، لأنها محل الطلاق (٧٦) .

التأويل الثالث: الإضمـــار. ومثَّل له باحتجاج المالكية على عدم دخول الجنب المسجد بقوله تعالى: «لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ» (٧٧) ، والمراد: لا تقربوا مواضع الصلاة (٧٨) .

التأويل الرابع: الترادف. ومثل له بالانتفاع بجلد الميتة واحتجاج المالكية على عدم جوازه بقوله صلى **الله** عليه وسلم: "لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب" (٧٩) .

التأويل الخامس: التأكيد. ومثل له بوجوب مسح جميع الرأس محتجاً، بقول **الله** تعالى: «وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ» (٨٠) ، جعلوا الباء في رؤوسكم للتأكيد.

التأويل السادس: التقديم والتأخير. ومثل له بتأويل الحنفية قوله صلى **الله** عليه وسلم لعبد الرحمن بن سمرة: «يا عبد الرحمن بن سمرة! إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فكفر عن يمينك ثم إئت الذي هو خير» (٨١) ، بأن فيه تقديماً وتأخيراً.

التأويل السابع: التخصيص وهو قد يكون بمتصل، وقد يكون منفصلاً. والمتصل عنده أربعة: الاستثناء، والشرط، والغاية، والصفة (٨٢) . أما التخصص بالمنفصل:

وذكر فيه ثلاث مسائل [٨٣] :

الأولى: في تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والسنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة، وهذا لا نزاع فيه عند الجمهور. وتخصيص الكتاب بخبر الواحد.

أما الثانية: فتخصيص عموم خبر الواحد بالقياس.

والثالثة: تخصيص العموم بالمفهوم: ومثل له احتجاج المالكية على المنع من نكاح الحر الأمة مع وجدان الطول بالمفهوم من قوله تعالى: «وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً» [٨٤] ، ومفهومها يقتضي أن لا يجوز نكاح الأمة لمستطيع الطول [٨٥] .

التأويل الثامن: التقييد وذكر صوره [٨٦] .

ثم ختم التأويل ببيان أمور ثلاثة يفتقر إليها تأويل الظاهر وهي:

أولها: كون اللفظ محتملاً للمعنى الذي يصرف اللفظ إليه.

ثانيها: كون ذلك المعنى مقصوداً بدليل.

ثالثها: رجحان ذلك الدليل على المقتضى للظاهر [٨٧] .

ثم تعرض الإمام التلمساني رحمه **الله** للجهة الثانية في دلالة القول بمفهومه، حيث كانت الجهة الأولى التي سبقت في دلالة القول بمنطوقه. وفي دلالة القول بمفهومه تناول مفهوم الموافقة حيث عرفه قائلاً: «هو أن يعلم أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به» [٨٨] ، ومثاله عنده قوله سبحانه: «فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ» [٨٩] ، فإن الشرع إذا حرم التأفيف كان تحريم الضرب أولى.

وكذا تناول مفهوم المخالفة وهو: أن يشعر المنطوق بأن حكم المسكوت عنه مخالف لحكمه [٩٠] ، وبيّن آراء العلماء فيه وذكر شروط من عمل به وعد منها خمسة:

الأول: أن لا يخرج مخرج الغالب، كقوله تعالى: «وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً» [٩١] [٩٢] .

الثاني: أن لا يخرج عن سؤال معين كقوله صلى **الله** عليه وسلم: «صلاة الليل مثنى مثنى» [٩٣] .

الثالث: أن لا يقصد الشارع تهويل الحكم وتفخيم أمره، كما في قوله تعالى: «حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ» [٩٤] ، وقوله سبحانه «حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ» [٩٥] ، فإن ذلك لا يشعر بسقوط الحكم عمن ليس بمحسن ولا متق.

الرابع: ألا يكون المنطوق محل إشكال الحكم، فيزال بالتنصيص عليه، كالنص على قتل الخطأ رفعا لتوهم عدم وجوبها على القاتل خطأ، نظرا منه أن الخطأ معفو عنه فرفع الشرع هذا الوهم بالنص عليه (٩٦) .

الخامس: أن لا يكون الشارع ذكر حداً محصوراً للقياس عليه، ولا للمخالفة بينه وبين غيره، ثم ذكر أن مفهومات المخالفة ترجع إلى سبعة جعل لكل واحدة مسألة (٩٧) ، وهي:

مفهوم الصفة: مثاله تمر النخل غير المأبورة للمبتا ع.

مفهوم الشرط: مثاله واجد الطول لا محل له نكاح الأمة.

مفهوم الغاية: مثاله الغسل أيجزئ عند الوضوء.

مفهوم العدد: مثاله في الماء دون القلتين إن أصابته النجاسة نجسته.

مفهوم الزمان: مثاله أن النوافل بالنهار لا تقدر بعدد معين عند أهل الظاهر.

مفهوم المكان: مثاله أن المعتكف يباح له مباشرة النساء في غير المسجد.

مفهوم اللقب: مثاله أن التيمم لا يجوز بغير التراب، هذا عند الشافعية واحتجوا بقوله صلى **الله** عليه وسلم: «جعلت لي الأرض مسجداً وترابها طهوراً» (٩٨) .

وبهذا ختم الإمام التلمساني رحمه **الله** الكلام في القول، وشرع في القسم الثاني من أقسام المتن وهو: الفعل، وعنى به فعل المصطفى صلى **الله** عليه وسلم، وبين أقوال العلماء في ذلك وخلافهم، ثم جعل شروطاً لحمل الكلام على الأفعال أربعة (٩٩) :

أولها: ألا يكون الفعل جبلياً كالأكل والشرب.

ثانيها: ألا يكون الفعل خاصاً به صلى **الله** عليه وسلم كالتهجد بالليل والزيادة على أربع زوجات.

ثالثها: ألا يكون الفعل بياناً لما ثبت مشروعيته، فإنه أن كان بياناً فحكمه تابع لما هو بيان له.

رابعها: ألا يكون الفعل قد علم حكمه قبل ذلك، فإنه إن علم انه واجب أو سنة في أصل المشروعية له، فأمته مثله (١٠٠) .

أما القسم الثالث من أقسام المتن فهو التقرير وجعل له فصلين:

الأول: الإقرار على الحكم.

الثاني: الإقرار على الفعل، وهذا الفصل تناول فيه ثلاث مسائل:

الأولى: في الفعل الواقع بين يديه صلى **الله** عليه وسلم.

الثانية: في الفعل الواقع في زمانه صلى الله عليه وسلم وكان مشهورا.

الثالثة: في الفعل الواقع في زمانه صلى الله عليه وسلم وكان خفياً.

وبهذا أتم الكلام على اتضاح الدلالة (١٠١) .

أما الباب الثالث: في كون الأصل النقلي مستمر الإحكام:

وعنى بذلك النسخ وقال اعلم أن حد النسخ «رفع الحكم الشرعي بالدليل الشرعي المتراخي عنه» وقيل: «إنهاء الحكم الشرعي» (١٠٢) . ثم تناول في النسخ ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في الزيادة على النص.

المسألة الثانية: إذا نسخ المنطوق هل يلزم من ذلك نسخ المفهوم.

المسألة الثالثة: في وجوه يعلم كون الأصل النقلي منسوخاً (١٠٣) .

والباب الرابع في أسباب الترجيح من جهتي السند والمتن أما جهة السند فجاءت عشرة ومن جهة المتن كذلك جاءت عشرة، وعقد لكل جهة فصلاً (١٠٤) .

ثم انتقل الإمام التلمساني رحمه الله تعالى إلى الصنف الثاني: مما هو أصل بنفسه، وهو الأصل العقلي وعنى به الاستصحاب، وجعله ضربين:

الأول: استصحاب أمر عقلي أو حسي واستصحاب حكم شرعي، وبين آراء العلماء في الأول، وضرب له مثالاً على احتجاج المالكية على أن الغائب إذا هلك قبل القبض ووقع النزاع بين المتابعين: هل هلك قبل العقد أو بعده؟ (١٠٥) .

أما الضرب الثاني: فمثاله عنده كاحتجاج المالكية (وعبر عنهم بأصحابنا) على أن الرعاف لا ينتقض به الوضوء، بأنه لما أجمعنا على أنه متطهر قبل الرعاف، فوجب استصحاب الطهارة بعده حتى يدل دليل على النقص (١٠٦) .

أما النوع الثاني: وهو ما كان لازماً على أصل وحصر الكلام فيه على ثلاثة أقسام:

الأول – قياس الطرد: وهو إثبات حكم الفاصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم(١٠٧) .

الثاني – قياس العكس: وهو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع باعتبار علة أو لبيانها في العلة (١٠٨) .

وعرفه العضد: بأنه إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه(١٠٩) .

الثالث – قياس الاستدلال: يطلق على إقامة الدليل مطلقا من نص أو إجماع أو غيرهما وعلى نوع خاص منه (١١٠) .

أما ابن الحاجب فقال: هو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس ولا قياس علة (١١١) . ثم تناول في الأول القياس وأركانه وشروطه ومسالك العلة والاعتراض على القياس وفي الثاني أمثلة ثلاثة: الأول في الوضوء من كثرة الفرع، والثاني في اشتراط الصحة بصحة الاعتكاف، والثالث في القصاص على القاتل بالمثقل (١١٢) .

أما الثالث من أقسام النوع الثاني: ما كان لازماً على أصل وهو قياس الاستدلال وقسمه إلى ستة أقسام وهي:

الأول: الاستدلال بالمعلول على العلة.

الثاني: الاستدلال بالعلة على المعلول.

الثالث: الاستدلال بأحد المعلولين على الأخر.

الرابع: التنافي بين الحكمين وجوداً و عدماً.

الخامس: التنافي بين الحكمين وجوداً فقط.

السادس: التنافي بين الحكمين عدماً (١١٣) .

وبهذا ختم الكلام على الجنس الأول مما يتمسك به المستدل ثم تناول الجنس الثاني مما يتمسك المستدل وهو المتضمن للدليل وجعله نوعين:

الأول الإجماع: وذكر فيه مقدمة وأربع مسائل (١١٤) .

أما النوع الثاني من الجنس الثاني فهو قول الصحابي وبين اختلاف العلماء فيه هل هو حجة أم لا (١١٥) ؟ واستدل لمن يرى انه حجة بقوله صلى الله عليه وسلم: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» (١١٦) .

المطلب الثالث:

الطريقة التي صنف عليها الإمام التلمساني رحمه الله:

لم يقتصر الإمام التلمساني رحمه الله على طريقة الفقهاء أو المتكلمين في تصنيف كتابه، بل وجدنا من خلال رحلتنا معه في كتابه، أنه جمع بين الطريقتين، وشرح للمنهجين، وعُني بما خلت منه كثير من كتب المالكية، ألا وهو الاهتمام بالأدلة للمذهب المالكي، ويرجع خلو الأدلة في كتب المالكية، إلى أنهم لا يميلون إلى الجدل وتشعب الخلاف، وإقرار العلماء بقوة تأصيلهم وحسن تفريعهم.

ونأخذ على سبيل المثال المسألة الثانية في مسائل الأمر وهي في الأمر هل يقتضي المبادرة أم لا؟ فقد قال التلمساني رحمه الله: قد اختلف في ذلك الأصوليون واختلف الفقهاء في بعض الفروع بناء على هذا الأصل، وضرب مثالاً (الحج) هل هو على الفور، وقال: (عندنا في المذهب في ذلك قولان بناء على هذه القاعدة، واستدل قائلاً: فإن الله تعالى يقول: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» فاقتضت الآية أن الحج مأمور به) (١١٧).

المطلب الرابع:

ما تميز به الإمام التلمساني ـ رحمه الله ـ من تقسيمات في كتابه:

مع أن الإمام التلمساني رحمه الله قد جمع بين الطريقتين في تصنيف كتابه، وقد تميز في تأليفه عن كثير من المصنفين في علم الأصول، إلا أنه قد انفرد بمنهج خاص في عرض المسائل الأصولية، وفيما يبدأ به منها، وكيفية معالجة أبواب وفصول وتقسيمات كتابه.

أولاً: قد بدأ بالباب الأول في كون الدليل صحيح السند إلى الشارع الحكيم، وبذلك اهتم بثبوت الدليل والتعرض لسنده قبل الكلام عن الدلالة، وخالف بذلك الغالب الأعم من الأصوليين إذ اهتموا بالدلالة وبثبوتها وألفاظها واتضاحها وما يتعلق بها قبل الكلام على إثبات الدليل نفسه، ويظهر من ذلك وجاهة منطق ورجاحة رأي عند الإمام التلمساني، لأنه متى ثبت الدليل أمكن الاستدلال به، وفي هذا الباب اشترط التواتر لصحة الاستدلال بالقرآن(١١٨).

أما السنة، فأجاز الاستدلال بالآحاد منها بشروطه (١١٩).

ثانياً: في الباب الثاني في كون الأصل النقلي متضح الدلالة انفرد الإمام رحمه الله بعرضه بشكل عام، خاصة في جعله أسباب الإجمال ستة (١٢٠)، وكذا أسباب اتضاح الدلالة من جهة الوضع ثمانية فكانت التأويلات ثمانية (١٢١).

وذكر الإمام رحمه الله أنه لما كانت أسباب الظهور ثمانية كانت التأويلات ثمانية(١٢٢)، وقد سبق ذكر أسباب الإجمال وأسباب الظهور والتأويلات الثمانية في المطلب الثاني.

ثالثاً: في الباب الثالث وهو استمرار الحكم في دلالته وتناول فيه النسخ وما انفرد فيه الإمام رحمه الله عن غيره حصر وجوه يعلم كون الأصلي النقلي منسوخاً.

رابعاً: في الباب الرابع في كون الأصل النقلي راجحاً وتميز فيه وانفرد بأن حصر أسباب الرجحان في السند وجعلها عشرة أسباب (١٢٣)، وكذا أسباب الرجحان في المتن وجعلها أيضاً عشرة (١٢٤).

وقد سبق ذكر أسباب الرجحان في المتن وفي السند في المطلب الثاني من هذا المبحث.

أما النوع الثاني: وهو ما كان لازماً على أصل، فكان عند الإمام رحمه **الله** على الكلام في القياس (١٢٥) ، وتميز فيه الإمام رحمه **الله** بأن قسمه إلى قياس طرد (١٢٦) ، وقياس عكس(١٢٧) ، وقياس استدلال (١٢٨) .

وأيضاً فإن الإمام التلمساني رحمه **الله** انفرد في باب القياس في عرضه أركان القياس الأربعة مع شروط كل ركن منها مثلاً الركن الأول الأصل وشروطه خمسة:

الأول: أن يكون الحكم ثابتاً.

الثاني: أن يكون الأصل مستمراً في الحكم أي غير منسوخ.

الثالث: ألا يكون الأصل مخصوصاً بالحكم.

الرابع: أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعاً عن أصل آخر.

الخامس: أن لا يكون الاتفاق على الحكم مركباً على وصفين.

الركن الثاني – العلة وجعل شروطها مسائل:

الأولى: تعليق الحكم الوجودي بالوصف الوجودي، والحكم العدمي بالوصف العدمي ونقل الجواز إجماعاً.

المسألة الثانية: في كون الوصف الذي يقتضي الحكم ظاهراً لا خفياً.

المسألة الثالثة: في كون وصف العلة منضبطاً غير مضطرب، وعنى به الأشياء التي تتفاوت في نفسها كالمشقة، فإنها تضعف وتقوى إذا أناط الشرع الحكم بها، فلا بد من ضبطها (١٢٩) .

المسألة الرابعة: في اشتراط الاطراد في العلة، ومعناه: أنه كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد معها الحكم (١٣٠) .

المسألة الخامسة: في اشتراط الانعكاس في العلة، ومعناه: أنه كلما انتفت العلة، كلما انتفى الحكم (١٣١) .

المسألة السادسة: في اشتراط التعددية في العلة (١٣٢) .

أما مسالك العلة وهي الأدلة الدالة على أن الوصف علة في الحكم وهي خمسة:

المسلك الأول: النص، وقد بدأ به المسالك وقدمه على الإجماع خلافاً لغيره وذلك بالنظر إلى أنه أشرف من غيره، وأنه مستند الإجماع، أما من قدم الإجماع فنظر إلى كونه أرجح من ظواهر النصوص، لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ (١٣٣) .

المسلك الثاني: الإجماع وهو أن يثبت كون الوصف علة في حكم الأصل بالإجماع(١٣٤).

المسلك الثالث: المناسبة وهي أن يكون في محل الحكم وصف يناسب ذلك الحكم، ومثَّل له بتحريم الخمر، لأن فيه وصفاً يناسب أن يحرم لأجله وهو الإسكار المذهب للعقل (١٣٥) .

المسلك الرابع: الدوران وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف، ويعدم عند عدمه فيعلم أن هذا الوصف علة ذلك الحكم (١٣٦) .

ومثَّل له بعصير العنب قبل أن يدخله الإسكار وليس بحرام إجماعاً ولما دخله الإسكار كان حراماً إجماعاً، فدل أن الإسكار علة التحريم (١٣٧) .

المسلك الخامس: الشبه وهو أن يتردد المسلك بين أصلين مختلفين في الحكم، وهو أقوى شبهاً به (١٣٨) . وذكر ابن الحاجب أنه: الوصف الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل فتميز عن الطردي لأنه غير مناسب، وعن المناسب لأنه مناسبته عقلية من الظن في ذاته (١٣٩) .

وعرض باقي الأفكار على هذا النهج حيث جعل للفرع شروطاً أربعة وللحكم أربعة أيضاً جاءت في أربعة مسائل (١٤٠) .

وختم الإمام التلمساني رحمه **الله** هذا النوع من القياس بخاتمة تميز بها، حيث عرض فيها الاعتراضات على القياس وهي ستة:

الاعتراض الأول: منع حكم الأصل، ومثَّل له: باحتجاج الشافعية وبعض المالكية على أن الخنزير يغسل الإناء من ولوغه سبعاً، قياساً على الكلب، وقد منع الحنفية الحكم، وهو غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً (١٤١) .

الاعتراض الثاني: منع وجود الوصف في الأصل، ومثَّل له: احتجاج الشافعية ومن وافقهم من المالكية على أن الترتيب واجب في الوضوء، بقولهم: عبادة يبطلها الحدث فكان الترتيب فيها واجباً قياساً على الصلاة.

الاعتراض الثالث: منع كون الوصف علة، ومثل له: الإمام التلمساني رحمه **الله** باحتجاج الحنفية على أن المعتقة تحت الحر لها الخيار، كالمعتقة تحت العبد بقوله صلى **الله** عليه وسلم: «ملكت نفسك فاختاري» (١٤٢) .

الاعتراض الرابع: المعارضة في الأصل، وهي علي قسمين: معارضة بوصف يصلح أن يكون علة مستقلة، ومعارضة يصلح أن يكون جزء علة.

ومثل للأول: يقول الشافعية في جريان الربا في التفاح: مطعوم، فوجب أن يكون فيه ربا، قياسا على البر ونقل الإمام قول المالكية بأنهم لا يسلموا أن الطعم هو العلة، وأن

القوت وصف لصلح أن يكون علة مستقلة، وهو غير موجود في التفاح وأجاب الشافعية واستدلوا على كون الطعام علة مستقلة، بقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تبيعوا الطعام بالطعام... » [١٤٣] .

ومثال الثاني: احتجاج المالكية في وجوب القتل بالمثقل: بأنه قتل عمد عدوان، فيجب منه القصاص، قياساً على القتل بالمحدد.

الاعتراض الخامس: منع وجود الوصف في الفرع [١٤٤] . ومثل له: باحتجاج المالكية على أن الإجارة على الحج عن الميت جائزة، بأن الحج فعل يجوز أن يفعله الغير عن الغير، فجازت فيه الإجارة، قياسا على الخياطة.

واستدلوا بما روي أنه صلى الله عليه وسلم سمع أعرابيا يقول: «لبيك اللهم عن (شبرمه)»، فقال صلى الله عليه وسلم: «أحججت عن نفسك؟ »، قال: لا، قال: «حج عن نفسك، ثم حج عن شبرمه» [١٤٥] .

الاعتراض السادس: المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم ومثاله: احتجاج الشافعية على أن المديان تجب عليه الزكاة بالقياس على غير المديان، بجامع ملك النصاب.

فيقول أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة: عارضنا في الفرع معارض، وهو الدين، فوجب أن لا يثبت الحكم الذي هو وجوب الزكاة، لأجل تعلق حق الغرماء بالمال.

أما الجنس الثاني مما يتمسك به المستدل وهو المتضمن للدليل، وسماه متضمناً للدليل؛ لأنه يحرم على الأمة وعلى الصحابي الحكم في مسألة من المسائل من غير استناد إلى دليل شرعي [١٤٦] .

وحصر الإمام التلمساني رحمه الله الكلام في هذا الجنس على الإجماع وقول الصحابي وبذلك تميز عن غيره من الأصوليين، وقد تناول في الإجماع مقدمة ومسائل أربعة، أما المقدمة قد وقف فيها على آراء العلماء في حجية الإجماع واستدل للجمهور القائلين بحجية الإجماع بقول الله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» [١٤٧] ، وكذا استدل بقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تجتمع أمتي على خطأ» [١٤٨] [١٤٩] .

أما المسائل الأربعة فإن اختيار الإمام التلمساني لها فيه تميز فانظر المسألة الأولى: فيما إذا حكم واحد من الصحابة والتابعين بمحضر جماعة لم ينكروا عليه، وقد اختلف العلماء في ذلك، هل يعد إجماعا ويكون حجة أم لا؟ [١٥٠] .

ومثال هذه المسألة عند الإمام التلمساني: المرأة إذا عقد عليها وليان لزوجين ودخل الثاني منهما ولم يعلم الأول، فإنها للثاني، وقال ابن عبد الحكم: السابق بالعقد أولى لقضاء عمر رضي **الله** عنه بذلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا عليه، أو بقضاء معاوية رضي **الله** تعالى عنه للحسن بن علي، على ابنة يزيد بذلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا (١٥١) .

والمسألة الثانية فيما إذا أجمع الصحابة رضوان **الله** تعالى عليهم على قول، وخالفهم واحد منهم، وذكر الإمام الاختلاف في ذلك وقال: والأظهر أنه حجة، لأنه يبعد أن يكون ما تمسك به المخالف النادر، أرجح مما تمسك به الجمهور الغالب.

ومثل له: باحتجاج المالكية على العول (١٥٢) في الفرائض، بإجماع الصحابة رضوان **الله** تعالى عليهم على ذلك إلا ابن عباس – رضي **الله** عنهما – ومثل احتجاجهم على أن النوم المستغرق ينقض الوضوء بإجماع الصحابة رضوان **الله** تعالى عليهم على ذلك، إلا أبا موسى الأشعري (١٥٣) .

أما المسألة الثالثة: ففيما إذا أجمع أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول، قد اختلفوا في ذلك، هل يكون إجماعا وحجة أم لا؟ (١٥٤) . ومثاله: احتجاج المالكية على أن بيع أم الولد لا يجوز، بإجماع التابعين رضوان **الله** تعالى عليهم.

والمسألة الرابعة: جعلها لإجماع أهل المدينة وهو حجة عند الإمام مالك رحمه **الله** وخالفه غيره (١٥٥) . ومثاله: احتجاج المالكية بإجماعهم في الآذان والمد والصاع، وغير ذلك من المنقولات المستمرة (١٥٦) .

أما قول الصحابي وهو النوع الثاني مما يتضمن الدليل وفيه قصر الكلام على حجيته فقط وبين آراء العلماء في ذلك.

خاتمة:

وفي ختام هذا البحث قد يسَّر **الله** بفضله الوصول إلى جملة من النتائج والتوصيات.

أما النتائج فأهمها:

١. إنَّ هذا الكتاب يعد مصنفاً في أصول الفقه المقارن.

٢. إنَّ الإمام اهتم بالاستدلال للمالكية على غير عادة مصنفاتهم.

٣. إنَّ الإمام قد جاء في كتابه بجملة من القواعد خرَّج عليها فروعا كثيرة.

٤. استدلال الإمام للمسائل والفروع التي يطبقها على القاعدة.

٥. إن الإمام التلمساني عالم متبحر في علوم القران والسنة واللغة والمنطق وغيرها لذلك اقتصر كتابة الأصولي على الأدلة، وما يتعلق بها من مسائل دون الخوض في المقدمات.

٦. انفرد الإمام في عرضه المتقن لكتابه بشكل عام، وانفراده في تقسيماته لمفردات كتابه بشكل خاص.

٧. مع أن الإمام التلمساني عالم فذ فارس المعقول والمنقول فإنه لم يقل في كتابه والراجح عندنا أو ولنا في آخر كل مسألة، بل يقول: والمحققون من الأصوليين ويذكر الرأي الذي يرجحه وفي هذا تواضع واحترام لأصحاب المذاهب، ليتعلم طلبة العلم منه ذلك.

٨. قد تفرد الإمام في كتابه فجمع أسباب الإجمال وأسباب الظهور وأسباب التأويل ومرجحات المسند ومرجحات المتن وحصر كل واحد في عدد معين متميزاً بذلك عن العديد من الأصوليين في كتبهم.

٩. إنَّ الإمام التلمساني لا يعيب على أحد فيما يرى ويميل للأرجح والأقوى حتى لو لم يكن رأي المالكية.

أما أهم التوصيات فهي على النحو الآتي:

١. توجيه طلاب العلم إلى شرح هذا الكتاب لتعم الفائدة.

٢. الوقوف على منهج الإمام التلمساني العلمي والتربوي فإنه صاحب مدرسة.

٣. توجيه الباحثين لدراسة القواعد الأصولية في كتاب التلمساني لاشتماله على جملة كبيرة من القواعد الأصولية والفقهية.

٤. الاهتمام بالمصنفات الأصولية خاصة المخطوط منها حيث إنها من أقل المصنفات دراسة وتحقيقاً.

الهوامش:

١. البستان لابن مريم (١٦٤)، الإعلام للزركلي (٥/ ٣٢٧).
٢. البستان لابن مريم (١٦٧).
٣. البستان لابن مريم (١٦٩).
٤. نيل الابتهاج للتنبكتي (٢٥٦).
٥. البستان لابن مريم (١٦٩).
٦. البستان لابن مريم (١٦٩).
٧. البستان لابن مريم (١٧٠).
٨. البستان لابن مريم (١٧٠).
٩. البستان لابن مريم (١٧٠).
١٠. البستان لابن مريم (١٧٢).
١١. البستان لابن مريم (١٦٨).
١٢. البستان لابن مريم (١٦٩).
١٣. البستان لابن مريم (١٦٦).
١٤. أصول الفقه وتاريخه، د. شعبان إسماعيل (٣٦٢).
١٥. البستان لابن مريم (١٧٠).
١٦. البستان لابن مريم (١٧١).
١٧. البستان لابن مريم (١٧٢).
١٨. نيل الابتهاج (٢٥٩)، البستان لابن مريم (١٧٢).
١٩. نيل الابتهاج (٢٦٠).
٢٠. البستان لابن مريم (١٧١).
٢١. البستان لابن مريم (١٧١).
٢٢. البستان لابن مريم (١٦٧).
٢٣. البستان لابن مريم (١٧٠).
٢٤. البستان لابن مريم (١٧٠).

٢٥. البستان لابن مريم (١٧١) .

٢٦. البستان لابن مريم (١٧١) .

٢٧. البستان لابن مريم (١٧٢) .

٢٨. البستان لابن مريم (١٧٥) .

٢٩. التحقيق المأمول للبيضاوي (١١٦) ، نهاية السول للأسنوي (١/ ٩٤) ، المعالم للرازي (٦٧) .

٣٠. المحرر للسرخسي (١/ ٣٠) .

٣١. مفتاح الوصول (٢٦٦) .

٣٢. مفتاح الوصول (٨٠-٨١) ، البرهان للجويني (٩٨-١٠٠) ، المعتمد للبصري (١/ ١٧١) ، الوصول لابن برهان (١/ ١٨٦) ، الأحكام للآمدي (٢/ ٢٧٥) .

٣٣. مفتاح الوصول (٨١) .

٣٤. مفتاح الوصول (٢٦) .

٣٥. مفتاح الوصول (٢٦) .

٣٦. مفتاح الوصول (٢٧-٥٠) .

٣٧. مفتاح الوصول (٥٦-٨٤) .

٣٨. مفتاح الوصول (١٩٢) .

٣٩. سورة البقرة، الآية (٢٢٣) .

٤٠. مفتاح الوصول (٩٣) .

٤١. أخرجه مسلم، كتاب المساقاة: باب بيع القلادة فيها خرز وذهب حديث رقم (١٥٩١) .

٤٢. مفتاح الوصول (٩٥) .

٤٣. سورة البقرة، الآية (٢٣٧) .

٤٤. مفتاح الوصول (٩٦) .

٤٥. أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة: باب الوضوء بالنبيذ (١/ ٤٧) رقم (٨٤) ، والترمذي، كتاب الطهارة: باب ما جاء في الوضوء بالنبيذ (١/ ١٤٧) رقم (٨٨) .

٤٦. مفتاح الوصول (٩٧) .

٤٧. مفتاح الوصول (٩٧) .

٤٨. سورة البقرة، الآية (٢٢٨) .
٤٩. سورة الأحزاب، الآية (٥٠) .
٥٠. سورة الأحزاب، الآية (٥٠) .
٥١. سورة الطلاق، الآية (١) .
٥٢. مفتاح الوصول (٩٨) .
٥٣. مفتاح الوصول (٩٩–١٠٠) .
٥٤. مفتاح الوصول (١٠٠) .
٥٥. مفتاح الوصول (١٠١)
٥٦. سورة النور، الآية (٦٣) .
٥٧. سورة هود، الآية (٩٧) .
٥٨. المحصول للرازي (١/ ١٥٠) ، التحقيق المأمول للبيضاوي (١٩٨) ، الإبهاج للسبكي (١/ ٢٥٣) ، نهاية السول للأسنوي (١/ ٢٥٦) .
٥٩. مفتاح الوصول (١١٠) .
٦٠. مفتاح الوصول (١١٢) .
٦١. مفتاح الوصول (١١٣) .
٦٢. مفتاح الوصول (١١٣) .
٦٣. أخرجه مسلم كتاب الصيد والذبائح باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع (٣/ ١٥٣٥) رقم (١٩٣٣) بلفظ: "كل ذي ناب من السباع فأكله حرام"، وابن ماجة كتاب الصيد باب أكل كل ذي ناب من السباع (٢/ ١٠٧٧) رقم (٣٢٣٣) بلفظه.
٦٤. سورة البقرة، الآية (٢٣٦) .
٦٥. سورة البقرة، الآية (٢٤١) .
٦٦. مفتاح الوصول (١١٤) .
٦٧. مفتاح الوصول (١١٥) .
٦٨. سورة المجادلة، الآية (٣) .
٦٩. مفتاح الوصول (١١٥–١٢٧) .
٧٠. سورة النساء، الآية (٢٣) .

٧١. مفتاح الوصول (١٢٩) .

٧٢. انظر: شرح التلويح للتفتازاني (١/ ٦٤) ، منتهى الوصول لابن الحاجب (١٣٥) .

٧٣. مفتاح الوصول (١٢٨-١٥١) .

٧٤. أخرجه النسائي: كتاب البيوع، باب الرجل يبتاع البيع فيفلس ويوجد المتاع بعينه (٧/ ٣١١) رقم (٤٦٧٦) بلفظ: "أيما امرئ أفلس ووجد رجل سلعته عنده بعينها فهو أولى بها من غيره"، وأخرجه الترمذي: كتاب البيوع، باب ما جاء إذا أفلس وللرجل غريم (٣/ ٥٥٤) رقم (٢٢٦٢) وقال: حسن صحيح.

٧٥. سورة البقرة، الآية (٢٢٨) .

٧٦. مفتاح الوصول (١٣١) .

٧٧. سورة النساء، الآية (٤٣) .

٧٨. الجامع لأحكام القران للقرطبي (٣/ ٢٠٢) .

٧٩. أخرجه أبو داوود: كتاب اللباس، باب من روى انه لا ينتفع باهاب الميتة (٤/ ١٩٤) رقم (١٢٨) ، والترمذي: كتاب اللباس، باب في جلود الميتة إذا وبغت (٤/ ١٩٤) رقم (١٧٢٩) ، وقال: هذا حديث حسن.

٨٠. سورة المائدة، الآية (٦) .

٨١. أخرجه البخاري: كتاب الأيمان والنذور حديث رقم (٦٦٢٢) ، وفي كفارات الأيمان باب الكفارة قبل الحنث وبعده حديث رقم (٦٧٢١) .

٨٢. مفتاح الوصول (١٣٧-١٣٩) .

٨٣. مفتاح الوصول (١٤٢) .

٨٤. سورة النساء، الآية (٢٥) .

٨٥. مفتاح الوصول (١٤٢) .

٨٦. مفتاح الوصول (١٤٤-١٤٨) .

٨٧. مفتاح الوصول (١٤٩) .

٨٨. مفتاح الوصول (١٥٠) ، البحر المحيط للزركشي (٣/ ٩١) ، روضة الناظر لابن قدامة (٢/ ٢٠١) ، تيسير التحرير أمير باد شاه (١/ ٩٤) .

٨٩. سورة الإسراء، الآية (٣٢) .

٩٠. تقريب الوصول لابن جزي (٨٨) ، إرشاد الفحول (٣٠٣) ، رسالة في أصول الفقه للعكبري (٨٦) .

٩١. سورة النور، الآية (٣٣) .

٩٢. مفتاح الوصول (١٥٣) .

٩٣. أخرجه البخاري: كتاب الوتر، باب ما جاء في الوتر (١/ ٣٢٧) رقم (٩٤٦) ، مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب صلاة الليل مثنى مثنى (١/ ٥١٦) رقم (٧٤٩) .

٩٤. سورة البقرة، الآية (٢٣٦) .

٩٥. سورة البقرة، الآية (٢٤١) .

٩٦. مفتاح الوصول (٥٥) .

٩٧. مفتاح الوصول (٩٣) .

٩٨. أخرجه مسلم: كتاب المساجد، باب أوله (١/ ٣٧١) رقم (٥٢٢) ، وأبو داوود: كتاب الصلاة، باب في المواضع التي لا يجوز فيها الصلاة (١/ ٢٤٠) رقم (٤٨٩) بلفظ: "جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً" .

٩٩. مفتاح الوصول (١٦٣-١٦٨) .

١٠٠. مفتاح الوصول (١٩٤) .

١٠١. شرح العضد للإيجي (١٦٧) ، فواتح الرحموت لابن عبد الشكور (٢/ ٩٢) ، روضة الناظر لابن قدامة (١/ ١٩٠) .

١٠٢. مفتاح الوصول (١٧٧) .

١٠٣. مفتاح الوصول (١٧٨-١٨٥) .

١٠٤. مفتاح الوصول (١٨٧-١٩٦) .

١٠٥. مفتاح الوصول (١٩٨) .

١٠٦. مفتاح الوصول (١٩٨-١٩٩) .

١٠٧. المعتمد للبصري (٢/ ١٠٣١) ، المدخل للباجقني (١٠٧) ، القاموس القويم للدكتور عثمان (١٨٥) .

١٠٨. المعتمد للبصري (٢/ ١٠٣١) .

١٠٩. شرح العضد للإيجي (٣٦٤) .

١١٠. شرح العضد للإيجي (٣٦٤) .

١١١. منتهى الوصول لابن الحاجب (٢٠٢-٢٠٣) .

١١٢. مفتاح الوصول (٢٣٨-٢٣٩) .

١١٣. مفتاح الوصول (٢٤١-٢٤٤) .

١١٤. مفتاح الوصول (٢٤٥-٢٤٧) .

١١٥. تلخيص الحبير (٤/ ٣٥٠) رقم (٢٥٩٤) ، انظر: مفتاح الوصول (٢٤٨) .

١١٦. مفتاح الوصول (٩٣) .

١١٧. مفتاح الوصول (٣١) .

١١٨. مفتاح الوصول (٣٢) .

١١٩. مفتاح الوصول (٣٦-٥٤) .

١٢٠. مفتاح الوصول (٩١) .

١٢١. مفتاح الوصول (١٠٧) .

١٢٢. مفتاح الوصول (١٢٨) .

١٢٣. مفتاح الوصول (١٨٧-١٩١) .

١٢٤. مفتاح الوصول (١٩٢-١٩٦) .

١٢٥. مفتاح الوصول (١٩٩) .

١٢٦. مفتاح الوصول (٢٠٠) .

١٢٧. مفتاح الوصول (٢٣٨) .

١٢٨. مفتاح الوصول (٢٤٠) .

١٢٩. مفتاح الوصول (٢١٣) .

١٣٠. شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٣٠٦) ، شرح العضد للإيجي (٢٩٩) ، مفتاح الوصول (١٤) .

١٣١. منتهى الوصول لابن الحاجب (١٧١) ، مفتاح الوصول (٢١٥) .

١٣٢. إرشاد الفحول للشوكاني (٢/ ١٦٧) ، منتهى الوصول لابن الحاجب (١٧١) ، مفتاح الوصول (٢١٥) .

١٣٣. إرشاد الفحول للشوكاني (٢/ ١٦٧) ، منتهى الوصول لابن الحاجب (١٧٨) وقد بدأ بالإجماع، وكذا انظر: شرح العضد للإيجي (٣١٤) ، مفتاح الوصول (٢١٧) .

١٣٤. غاية الوصول للأنصاري (١٩١١) ، حصول المأمول لبهادر (١٣٩) ، مفتاح الوصول (٢٢١) .

١٣٥. مفتاح الوصول (٢٢٢) ، شرح التوضيح على التوضيح للتفتازاني (٢/ ٢٠٢-٢٠٣).

١٣٦. مفتاح الوصول (٢٢٤) ، غاية الأصول للأنصاري (١٢٦) .

١٣٧. مفتاح الوصول (٢٢٤) ، إرشاد الفحول (٢/ ٢٠٠-٢٠١) .

١٣٨. مفتاح الوصول (٢٢٥) .

١٣٩. منتهى الوصول لابن الحاجب (١٨٤، الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٧٨٤) .

١٤٠. مفتاح الوصول (٢٢٧) .

١٤١. مفتاح الوصول (٢٣٣) ، بيان المختصر للأصفهاني (١٨٧) .

١٤٢. أخرجه مسلم، كتاب العتق: باب إنما الولاء لمن أعتق (٢/ ١١٤٣) رقم (١٥٠٤) .

١٤٣. أخرجه مسلم، كتاب المساقاة: باب بيع الطعام مثلاً بمثل (٣/ ١٢١٥) رقم (١٥٩٣).

١٤٤. مفتاح الوصول (٢٣٦) .

١٤٥. أخرجه أبو داود، كتاب المناسب: باب الرجل يحج عن غيره (٢/ ٧٨٢) رقم (١٨١١) ، وابن ماجة، كتاب المناسك: باب الحج عن الميت (٢/ ٩٦٩) رقم (٢٩٠٣) ، والبيهقي، كتاب الحج: باب من ليس له أن يحج عن غيره (٤٧/ ٣٣٧) ، وقال البيهقي: هذا صحيح عن ابن عباس.

١٤٦. مفتاح الوصول (٢٤٥) .

١٤٧. سورة النساء، الآية (١١٥) .

١٤٨. أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب العلم، باب لا يجمع **الله** هذه الأمة على ضلالة أبداً (١/ ١١٥) ، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

١٤٩. مفتاح الوصول (٢٤٦) .

١٥٠. العول: هو زيادة مجموع الأسهم التي يستحقها الورثة. الميراث في التشريع الإلهي.

١٥٠. مفتاح الوصول (٢٤٦) .

١٥١. مفتاح الوصول (٢٤٧) .

١٥٢. سورة الأحزاب، الآية (٥٠) .

١٥٣. مفتاح الوصول (٢٤٧) .

١٥٤. مفتاح الوصول (٢٤٧) .

١٥٥. مفتاح الوصول (٢٤٧) .

١٥٦. مفتاح الوصول (٢٤٨) .

المصادر والمراجع:

١. ابن جزي الكلبي، تقريب الوصول إلي علم الأصول، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، الناشر دار الأقصى، طبعة ١٩٩٠م.

٢. ابن قدامه المقدسي، روضه الناظر وجنه المناظر ومعه شرح نزهة الخاطر العاطر للشيخ عبد القادر الرومي الدمشقي، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.

٣. ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان.

٤. أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

٥. أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، الإشارات في أصول الفقه المالكي، تحقيق: د. نورالدين مختار الخادمي، دار بن حزم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٦. أبي عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي، الجامع الأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

٧. أبي علي الحسن العبكري، رسالة في أصول الفقه.

٨. أحمد بن علي بن برهان البغدادي، الوصول إلى الأصول: الطبعة مكتبة المعارف، الرياض.

٩. أحمد بن علي بن محمد بن حجر العقار العسقلاني، تلخيص الحبير، تحقيق: أبو عاصم حسن ابن عباس، مؤسسة قرطبة.

١٠. بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، البحر المحيط، دار الصفوة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٩٢م.

١١. التنبكتي ، نيل الابتهاج.

١٢. جمال أبي عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي المالكي المعروف بابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م.

١٣. جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي، نهاية السول في شرح منهاج الأصول: عالم الكتب، بيروت.

١٤. خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت– لبنان – الطبعة الخامسة ١٩٨٠.

١٥. زكريا الأنصاري، غاية الأصول، مطبعة عيس البابي الحلبي.

١٦. سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي، شرح التلويح علي التوضيح لمين التنقيح في أصول الفقه الشرح: والتنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للإمام القاضي صدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري، المكتبة التوفيقية.

١٧. سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي: دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م.

١٨. السيد محمد صديق حسن خان بهادر، حصول المأمول، المكتبة التجارية، مطبعة مصطفى محمد، ١٩٣٨م.

١٩. سيف الدين أبي الحسين علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مكتبة نزار مصطفي الباز، السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠م.

٢٠. شعبان إسماعيل، أصول الفقه وتاريخه ورجاله.

٢١. عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين.

٢٢. عضد الله عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، شرح العضد: على مختصر المنتهي الأصول لابن الحاجب، ضبط ووضع حواشية: خادي نصيف وطارق يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، منشورات محمد بيضون، ط ١، ٢٠٠٠م.

٢٣. عنتر راتب محمد، الميراث في التشريع الإلهي طبعة ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.

٢٤. فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المعالم في علم أصول الفقه: طبعة دار المعرفة، القاهرة، ١٤١هـ/ ١٩٩٤م.

٢٥. فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول في علم الأصول: دراسة وتحقيق: د. العلواني، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٢٦. القاضي البيضاوي، الإبهاج في شرح المنهاج علي منهاج الوصول إلى علم الأصول، تأليف شيخ الإسلام علي بن عبدا لكافي السبكي، ٧٥٦هـ، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ت ٧٧١هـ، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط١، سنة ١٩٨٤م.

٢٧. القاضي البيضاوي، التحقيق المأمول المنهاج الأصول، تحقيق ودراسة: د. عبد الفتاح أحمد قطب الرخميسي، مؤسسة قرطبة، طبعة سنة ١٩٩٦م.

٢٨. محب الدين عبد الشكور البهاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري ت ١٢٢٥هـ، ضبطه: عبدالله محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.

٢٩. محمد أمين المعروف بأمير بإدشاه الحسيني الحنفي الخراساني البخاري المكي، تيسير التحرير، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٠. محمد بن أحمد السرخسي، المحرر في أصول الفقه: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣١. محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتب، مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

٣٢. محمد بن علي بن الخطيب البصري المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه: اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميدالله، دمشق، ١٣٨٥هـ.

٣٣. محمود عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن علي شمس الدين، بيان المختصر، تحقيق: محمد معهد و د. محمد مظهر بقا، معهد البحوث العلمية دار إحياء التراث الإسلامي.

الزِّنى بالمَحَارِمِ وَعُقُوبَتُهُ المُقَرَّرَةُ في الفِقهِ الإسلامِي - دراسَةٌ مُقارَنَةٌ - *

أ.د. إسماعيل شندي**

* تاريخ التسليم: ١٥/ ١/ ٢٠١٠م، تاريخ القبول: ٣٠/ ٣/ ٢٠١٠م.

** أستاذ الفقه المقارن المشارك في قسم التربية الإسلامية/ فرع الخليل/ جامعة القدس المفتوحة/ فلسطين .

مُلَخَّص:

يتناول هذا البحث موضوعاً فقهياً مهمَّاً بعنوان: «الزِّنى بالمَحَارِم وعقوبته المُقرَّرة في الفقه الإسلامي– دراسة مقارنة»، وقد انبنى من أربعة مباحث: خصص الأول منها للتَّعريف بالزِّنى وبيان حكمه، والثاني للتَّعريف بالمَحَارم وبيان أقسامهن، والثالث لأقوال الفقهاء في عقوبة الزِّنى بالمَحَارم، والرابع للمناقشة والترجيح، ثم تلا ذلك الخاتمة التي تشتمل على النتائج والتوصيات، وخلص البحث إلى أن الزِّنى بالمَحَارم أشد إثماً عند **الله** – تعالى– من الزِّنى بغيرهن، وأن ثَمَّة خلافاً بين الفقهاء في عقوبة الزِّنى بالمَحَارم، والراجح أنها القتل ومصادرة المال، بكراً كان الزاني أو محصناً.

Abstract:

This research deals with an important jurisprudence issue entitled "incest and its punishment in Islamic jurisprudence - a comparative study" It was based on four topics: the first devoted to the definition of incest and its ruling; the second was devoted to those which incest includes and their different types; the third to the sayings of scholars and the punishment of those who commit incest ;and the fourth to overweighting and discussion. All this was followed by conclusion and recommendations, The research found that incest is more sinful when compared with other types of adultery. It was also found that there is a disagreement among the scholars on the penalty for incest, but they overweighed the killing and the confiscation of money of the one who committed incest whether he was virgin or married.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على إمام المتقين، وقائد الغر الميامين، محمد بن عبد الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه، وبعد:

فقد حرص الإسلام على بناء مجتمع إسلامي نظيف، تسودُه المحبَّة والوئام، ويعيش الإنسان فيه آمناً على نفسه، وأهله، وماله، دون أن يتعرض له أحد بسوء، ولتحقيق هذه الغاية المُهمَّة دعا الإسلام الناس إلى التزام الأخلاق الفاضلة والمثل العليا، وشرع الأحكام التي تنظم المجتمع في مناحيه كافة، وحظر كل ما من شأنه أن يحرف المجتمع المسلم عن الوضع الذي أراده الله له.

ومن الأمور التي تؤذي المجتمع وتُدَمِّر كيانه، وتقضي على أواصر المحبَّة بين أفراده، موضوع الزِّنى، ولذلك عمل الإسلام على تحريمه، وعدَّه من كبريات الذنوب التي لا جَرَم أنها تودي بصاحبها إلى الوَيْل والثبور وعظائم الأمور، فقال –جل شأنه–: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا**﴾ [الإسراء/ ٣٢]، وقال –أيضاً– في وصف عباده: ﴿**وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا**﴾ [الفرقان/ ٦٨]. وقد يحدث الزِّنى مع أجنبية، كما يمكن أن يحدث مع القريبة، وقد تكون من ذوات الرَّحِمِ المُحَرَّم، مما يؤدي إلى قطيعة الرَّحِم، وتدمير أواصر المحبَّة بين الأقارب.

ويعدُّ الزِّنى بالمَحَارِمِ إحدى الجرائم التي تقع في المجتمع، ورغم أن نظام العقوبات الإسلامي غير مطبق في معظم البلاد الإسلامية في هذه الأيام، إلا أن المسلم يحرص –دائماً– على معرفة الأحكام الشرعية في شتى المسائل. والزِّنى بالمَحَارِم إحدى المسائل التي يكثر سؤال الناس عنها، هل الزِّنى بالمَحَارم كالزِّنى بغيرهن في الإثم؟ وما المقصود بالمَحَارِم اللواتي يعد الزِّنى بهن زنى بالمَحَارِم؟ وما الأقسام التي تندرج تحت هذا اللفظ؟ وما موقف الفقه الإسلامي من العقوبة التي يجب أن توقع على من زنى بإحدى محَارمِه؟

ونتيجة لعدم وجود بحث [(١)] –حسب اطلاعي– يجيب عن هذه الأسئلة، ويجمع شَتَاتَ هذا الموضوع، ويعالجه على نحو منفرد، ونظراً لصعوبة الوصول إلى المادة المتعلقة به من غير المتخصص، ورغبة في وضع لبنة في بناء الفقه الإسلامي خدمة لهذا الدين، ارتأيت أن أكتب فيه، وسمَّيتُه: «**الزِّنى بالمَحَارِم وعُقوبتُه المقررةُ في الفقه الإسلامي –دراسة مقارنة**»، **وقد جعلته في خمسة مباحث، تلتها الخاتمة، وذلك على النحو الآتي:**

- المبحث الأول: تعريف الزِّنى وحُكْمُه.

- المبحث الثاني: تعريفُ المَحَارِم وبيانُ أقسَامِهنَّ.
- المبحث الثالث: أقوالُ الفقهاء في عقوبة الزِّنى بالمَحَارِم.
- المبحث الرابع: المناقشةُ والترجيح.
- ثم جاءت الخاتمة في النتائج والتوصيات.

المبحث الأول:

تعْريفُ الزِّنى وحُكمُه:

المطلب الأولَ ـ تَعْريفُ الزِّنَى:

الزِّنَى في اللغة [٢] يُمَد ويُقصَر، فيقال: زَنَى الرَّجُل، يَزني زِنَى، وزَنَى الرَّجُل، يزني زِناءً، وكذلك المرأة، والزِّنى بالقَصْر لغة أهل الحجاز، والنسبةَ إلى المقصور زِنويٌّ، وأمَا الزِّنَا بالمد، فهو لغة بني تميم، وجاء في الصحاح أن المد لغة أهل نجد، وأنشد اللِّحْياني، وابن سِيدَة: [البسيط]

أَمَّــا الزِنَــاءُ فَــإنِي لَسْــتُ قَارِبَــهُ ... وَالمَالُ بَيْنِي وَبَيْنَ الخَمْرِ نِصْفَانِ [٣].

وقال الفَرَزْدَق: [الطويل]

أَبَـا حَاضِرٍ مَنْ يَـزْنِ يُعْرَفْ زِنَـاؤُهُ ... وَمَنْ يَشْرَبِ الخُرْطُومَ [٤] **يُصْبِحْ مُسَكَّراً** [٥].

والنسبة إلى الممدود زِنائي. والزِّنى هو إتيان المرأة من غير عقد شرعي أو ملك.

وأصل الزِّنى: الضِّيق، ومنه قول النبي –صلى **الله** عليه وسلم–: «لا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُم وَهُوَ زَنَاءٌ» [٦] ، أي مدافع للبول. ووجه العلاقة بين هذا الفعل والضِّيق هو: أن الزاني ضَيَّق على نفسه من حيث أخرج نطفته إخراجاً لا يُنسب إليه، وضيَّق على نفسه في الفعل، إذ لا يتصور في كل موضع، فلا بد من التماس خلَوة، وضَيَّق على نفسه فيما اكتسبه من إثم تلك الفعلة [٧] .

أما الزِّنى في الاصطلاح، فهو عند الحنفية: «وطء الرجل المرأة في القُبُل [٨] في غير الملك وشبهته» [٩] . **وعند المالكية**: «وطءُ مكلفٍ مسلم فرج آدمي لا ملك له فيه، بلا شبهة تعمداً» [١٠] . **وعند الشافعية**: «إيلاج الذكر بفرجٍ محرَّم لعينه، خالٍ عن الشبهة، مشتهى طبعاً» [١١] . **وعند الحنابلة**: «هو فعل الفاحشة في قُبُل أو دُبُر» [١٢] . **وعند الزيدية**: «إيلاج فرج في فرج حيٍّ مُحَرَّم، قُبُلٍ أو دُبُرٍ بِلا شُبْهَةٍ» [١٣] .

يتبين للباحث مما سبق، أن الفقهاء [١٤] متفقون على أن الوطء في القُبُل هو الوطء المُحَرَّم، وهو الذي يُوجب الحد [١٥] . واختلفوا في وطء المرأة في دُبُرِها [١٦] ، وجمهور الفقهاء من المالكية [١٧] ، والشافعية [١٨] ، والحنابلة [١٩] ، والصاحبان من الحنفية [٢٠] ، والزيدية [٢١] ، والإباضية [٢٢] ، على أن ذلك زنى موجبٌ للحد، كالزِّنى في القُبُل، لأنه وطء في فرج امرأة لا ملك له فيها ولا شبهة ملك [٢٣] . ومذهب أبي حنيفة [٢٤] أن ذلك لا يعد زنى موجباً للحد، لأن هذا الفعل يُسمَّى لُواطاً [٢٥] ، لا زنَى، واختلاف الأسامي والألفاظ دليل على اختلاف المعاني، ولذلك فإن فاعل ذلك يُعاقب بعقوبة تعزيرية فقط.

وقول الجمهور هو الرَّاجح من وجهة نظري، لأن وطء الأجنبية [٢٦] في الدُّبُر، هو وطء في فرج امرأة لا ملك له فيها ولا شبهة ملك، ولأن **الله** –تعالى– قال: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ [٢٧] ، ثم بين النبي –صلى **الله** عليه وسلم– أن **الله** قد جعل لهن سبيلاً: «الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ... » [٢٨] ، والوطءُ في الدُّبُر فاحشة، بقول **الله** –تعالى– في قوم لوط: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ﴾ [٢٩] ، يعني الوطء في أدبار الرجال. ويقال أن أول ما بدأ قوم لوط بوطء النساء في أدبارهن، ثم صاروا إلى ذلك في الرجال [٣٠] .

الزِّنى حرام، وهو من الكبائر [٣١] العظام، التي زجر عنها الشارع الحكيم بعقوبة رادعة، وهو فعل تأنف منه الطِّباع السليمة، ويأباه أصحاب المروءة، لما له من عواقب وخيمة على المجتمع [٣٢] ، وقد جاءت في تحريمه نصوص كثيرة قطعية:

فمن الكتاب، قول **الله** –تعالى–: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [٣٣] . ووجه الاستدلال أن الآية تنهى عن الزِّنى، ومعلوم عند جمهور الأصوليين أن النَّهي يدل على التحريم ما لم ترد قرينة تصرفه إلى غيره [٣٤] [٣٥] ، ولا وجود لهذه القرينة هنا، فيبقى النَّهي على التحريم.

ومن السنة، قول النبي –صلى **الله** عليه وسلم–: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ... » [٣٦] ، وقوله أيضاً: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا **اللَّهُ** وَأَنِّي رَسُولُ **اللَّهِ** إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ الثَّيِّبُ الزَّانِي وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ» [٣٧] . ووجه الاستدلال من الحديثين، أن الأول قد نفى الإيمان عن الزَّاني حين يزاول هذا الفاحشة، وهذا دليل على التحريم، وأما الثاني، فدل على أن دم المؤمن لا يحلُّ إلا بواحد من ثلاثة، وذكر منها الزِّنى من الثيب، وإباحة دم الزاني هنا دليل على تحريم الزِّنى [٣٨] . وقد أجمع العلماء على تحريم الزِّنى [٣٩] .

وإذا كان الزِّنى بالمرأة الأجنبية من الكبائر العظام، فهو بذات الرَّحم المُحَرَّم أشدُّ فظاعة [٤٠] ، لما فوق إثم تلك الفعلة القبيحة من قطيعة الرَّحِم، وتدمير أواصر المحبَّة بين

الأقارب، قال ابن حجر الهيتمي: «وأعظم الزِّنى على الإطلاق الزِّنى بالمَحَارِم» (٤١) ، وقال أيضاً: «الزِّنى له مراتب: فهو بأجنبية لا زوج لها عظيم، وأعظم منه بأجنبية لها زوج، وأعظم منه بِمَحْرَم... » (٤٢) ، وجاء في الموسوعة الفقهية في هذا الصدد ما نصه: » يتفاوت إثم الزِّنى ويعظم جرمه بحسب موارده، فالزِّنى بذات الرَّحِم المُحَرَّم أو بذات الزوج أعظم من الزِّنى بأجنبية، أو من لا زوج لها، إذ فيه انتهاك حرمة الزوج، وإفساد فراشه، وتعليق نسب عليه لم يكن منه... وقد ثبت عن النبي -صلى **الله** عليه وسلم- أنه قال: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ» (٤٣) ، ولا بائقة أعظم من الزِّنى بامرأة الجار، ... قال رسول **الله** -صلى **الله** عليه وسلم-: «حُرْمَةُ نِسَاءِ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ كَحُرْمَةِ أُمَّهَاتِهِمْ وَمَا مِنْ رَجُلٍ مِنْ الْقَاعِدِينَ يَخْلُفُ رَجُلًا مِنْ الْمُجَاهِدِينَ فِي أَهْلِهِ فَيَخُونُهُ فِيهِمْ إِلَّا وُقِفَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَأْخُذُ مِنْ عَمَلِهِ مَا شَاءَ فَمَا ظَنُّكُمْ» (٤٤) ، أي ما ظنكم أن يترك له من حسناته؟ قد حكم في أنه يأخذ ما شاء على شدة الحاجة إلى حسنة واحدة، فإن اتفق أن تكون المرأة رَحِماً، انضاف إلى ذلك قطيعة رحمها، فإن اتفق أن يكون الزَّاني محصناً، كان الإثم أعظم، فإن كان شيخاً، كان أعظم إثماً وعقوبة، فإن اقترن بذلك أن يكون في شهر حَرَام، أو بلد حَرَام، أو وقت معظم عند **الله**؛ كأوقات الصلوات، وأوقات الإجابة، تضاعف الإثم» (٤٥) .

وإذا كان الزِّنى بالمَحَارِم -كما سبق- أشد إثماً عند **الله** -تعالى- من الزِّنى بغيرهن، فما المراد بالمَحَارِم؟ وما الأقسام التي تندرج تحت هذا اللفظ؟ هذا ما سيجيب عنه المبحث الثاني من هذا البحث تفصيلاً، ليكون المسلم على بينة من أمره، وعلى **الله** التُّكْلان.

المبحث الثاني:

تعْرِيفُ المَحَارِمِ وبَيَانُ أَقْسَامِهِنَّ:

المطلب الأول- تعْريفُ المَحَارِم:

المَحَارِمُ في اللغة (٤٦) : جَمْعُ مَحْرَم. ورَحِمٌ مَحْرَمٌ: أي مُحَرَّمٌ تَزْوِيجُها. والمَحْرَم: ذات الرَّحم في القَرابة: أي التي لا يَحِلُّ تَزْوِيجُهَا. والحِرْم والحَرَام: نقيضُ الحَلال. والتَّحْرِيمُ: خِلافُ التَّحْليل. وحَرُمَ الشَّيءُ حُرْماً وَحَراماً: امتنع فعْلُه. وحَرُمَت المرأةُ: تَحْرُمُ حُرْماً، وحَرَاماً. والحَرَامُ والمَحَارِيم: ما حَرَّم **الله**. والحُرْمَة، والمَحْرَمَةُ، والمَحْرُمَةُ: ما لا يحل انتهاكه. وحُرَمُ الرجل: عِيَالَهُ، ونسَاؤُهُ، وما يَحْمِي، هي المَحَارِم. وحُرْمَة الرَّجل: حُرَمُهُ وأَهْلُهُ. والحُرْمَة: المرأة، والجمع حُرَمٌ. والمُحْرِم: المُمْسِكُ. المَحَارم: هم الذين تَحْرُم المناكحةُ بينهم، من الرجال والنساء على التأبيد، بسبب قرابة نسب، أو رضاع أو مصاهرة.

أما المحَارِم في الاصطلاح: فهنَّ النساء اللواتي لا يحل نكاحُهن على التأبيد (٤٧) (٤٨). وقد ورد فيهنَّ قول **الله** –تعالى–: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ»(٤٩). فإن كانت المرأة من هذا الصنف، فهي من المحَارِم، ولا يجوز نكاحُها عندئذ، لأن الإنكاح إحلال، وإحلال المُحَرَّم على التأبيد مُحَال، لأن وصف التحريم ملازم لهنَّ وهو غير قابل للزوال (٥٠) .

المطلب الثاني– أقسامُ المَحَارِم من النِّساء:

تُقسم المَحَارِم من النساء إلى قسمين، وهما كما يأتي:

♦ **القسم الأول– المُحرَّماتُ بسَبب النَّسَب:**

وهنَّ: الأمَّهات، والبنات، والأخوات، والعمَّات، والخالات (٥١) ، وبنات الأخ، وبنات الأخت (٥٢) . وقد ورد دليل حرمة الزواج منهن في قول **الله** –تعالى–: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ» (٥٣) . وفيما يلي تفصيل القول في هذا النوع من المُحرَّمات وفقَ الترتيب الوارد في الآية الكريمة:

▪ **أولاً– الأمَّهَاتُ**: والأم التي يحرم نكاحُها هي: كل أنثى لها عليك ولادة من جهة الأم أو من جهة الأب (٥٤) ، ودليل التحريم قول **الله** –تعالى–: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» (٥٥) . فالآية تدل صراحة على تحريم الأم المباشرة، أما غيرها من الجدات، فتحريمهن ثابت بالإجماع بأن المراد بالأم في الآية الكريمة الأصل، كما في قول **الله** –تعالى–: «مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ» (٥٦) ، فيحرم نكاح الأم التي ولدته على الحقيقة، وكذا الأم التي ولدت من ولدته وإن علت، وعليه فيحرم نكاح الجدَّات اللواتي من قبل الأب، أو اللواتي من قبل الأم، سواء أكن وراثات أم غير وارثات (٥٧) ، ويمكن أن يستند في تحريمهن بالآية عن طريق دلالة النص (٥٨) ، بمعنى أن الشارع الحكيم لمَّا حرَّم العمَّات والخالات بالنص، وهن بنات الجدَّات، فمن باب أولى أن يُحرِّم الجدَّات، لأنهن أقرب (٥٩) .

▪ **ثانياً– البَنَاتَ**: والبنت (٦٠) التي يحرم نكاحُها هي: كل أنثى لك عليها ولادة مباشرة، وهي البنت الصُّلْبيَّة، أو التي من قبل الابن، أو من قبل البنت، كبنات الأبناء، وبنات البنات، وإن نزلن (٦١) . ودليل تحريم نكاح البنت الصُّلْبيَّة قول **الله** –تعالى–: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ» (٦٢) . وأما بنات البنين والبنات فبدلالة النص، إذ هن أقرب من بنات الأخ، وبنات الأخت، ومن الأخوات أيضاً، فالأخوات بنات أبيه، وهؤلاء بناته هو، ثم إن القول بالتحريم ثابت بالإجماع (٦٣) .

- **ثالثاً- الأَخَوَاتُ**: والأخت المُحرَّم نكاحُها هي: كل أنثى شاركتك في أحد أصليْك أو مجموعهما أعني الأب، أو الأم، أو كليهما» (٦٤) ، ودليل التحريم قول **الله** –تعالى–: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ» (٦٥) ، والنص الوارد هنا يعم جميع الأخوات، سواء كن شقيقات أو لأب، أو لأم (٦٦) .

- **رابعاً- العَمَّاتُ**: والعمة التي يحرم نكاحُها: كل أنثى هي أخت لأبيك، أو لكل ذكر له عليك ولادة (٦٧) . والعَمَّات المُحرَّمات يشملن أخوات الأب من الجهات الثلاث، وأخوات الأجداد من جهة الأب، ومن جهة الأم، قريباً كان الجد أو بعيداً (٦٨) ، ودليل التحريم قول **الله** –تعالى–: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ» (٦٩) . وهو يشمل جميع العَمَّات إجماعاً، فتدخل فيه العمة المباشرة، وعمَّة الأب، وعمَّة الأم، وعمَّة الجد، وعمَّة الجدة(٧٠) .

- **خامساً- الخَالاتُ**: والخالة المُحَرَّم نكاحُها هي: أخت أمِّك أو أخت كل أنثى لها عليك ولادة (٧١) ، والخالات المُحرَّمات هن أخوات الأم من الجهات الثلاث، وأخوات الجدات وإن علون، فكل أخت لجدة هي خالة محرمة (٧٢) ، ودليل التحريم قول **الله** –تعالى–: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ» (٧٣) ، والإجماع (٧٤) .

- **سادساً- بَنَاتُ الأخ**: وبنت الأخ المحرم نكاحُها هي: كل أنثى لأخيك عليها ولادة من قبل أمها، أو من قبل أبيها، أو مباشرة (٧٥) ، فكل امرأة انتسبت إلى الأخ بولادة يحرم نكاحها، سواء أكان الأخ شقيقاً، أو لأب، أو لأم، وكذلك بنات أولادها، وإن نزلن (٧٦) .

- **سابعاً- بَنَاتُ الأخْت**: وبنت الأخت هي كل أنثى لأختك عليها ولادة مباشرة، أو من قبل أمها، أو من قبل أبيها (٧٧) . فيحرم على الرجل الزواج من بنات أخته الشقيقة، أو لأب، أو لأم، وكذا الحال مع بنات أولادها، وإن نزلن (٧٨).

♦ **القسم الثاني- المُحَرَّمات بالسَّبَب، وهنَّ نَوْعَان**:

- **النوع الأول- المُحَرَّمات بسَبب المُصَاهَرَة**:

وهن النساء اللواتي يكون السبب في تحريمهن النكاح، حيث تَحرُم بعض من لهن علاقة بالمرأة على الرجل أو بمن له علاقة بالرجل (٧٩) . ويحرم بالمصاهرة كل من حُرِّم عليك بسبب عقدك على غيره، أو بسبب عقد أصلك أو فرعك عليه (٨٠) ، ويندرج تحت هذا القسم أربعة أنواع من المُحرَّمات، وهن كما يأتي:

- **أولاً- زَوْجَةُ الأب**: وهي التي عقد عليها عقد النكاح الصحيح، سواء دخل بها أو لم يدخل (٨١) ، فيحرم على الرجل أن يتزوج امرأة الأب، وامرأة الجد سواء أكان الجد من جهة

الأب أم من جهة الأم، من نسب أو من رضاع، وسواء أكان وارثاً أم غير وارث، قريباً أم بعيداً، وتحرم هذه المرأة بمجرد عقد الأب أو الجد عليها، وإن لم يدخل بها [٨٢] ، ودليل تحريم زوجة الأب ما جاء في قول **الله** –تعالى–: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا» [٨٣] . ووجه الاستدلال، أن الآية دلت على تحريم زوجة الأب على ابنه بالنص [٨٤] ، أما زوجة الجد فتحريمها ثابت بالإجماع، لأن اسم الأب يطلق على الجد مجازاً، كما في قول **الله** –تعالى–: «وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ»[٨٥] ، حيث أطلق عليهم اسم الآباء مع بعدهم [٨٦] .

- **ثانياً– أُصُولُ الزَّوجَة**: وهن: أُمُّها، وأُمُّ أُمِّها، وأُمُّ أبيها [٨٧] ، ويَحْرُم هذا الصنف من النساء بمجرد العقد على الزوجة، وإن لم يدخل بها الزوج [٨٨] ، ودليل التحريم قول **الله** –تعالى–: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ.... وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» [٨٩] ، فيدخل في ذلك أُمُّ الزوجة وكل أُمٍّ لها، سواء أكانت من نسب أم من رضاع [٩٠] .

- **ثالثاً– الرَّبَائِبُ**: وهن جمع رَبِيبَة، والرَّبِيبَةُ هي بنت امرأة الرجل من غيره [٩١] . فيحرم على الرجل بنات النساء اللاتي دخل بهن، وهن الرَّبائب، ولا يَحْرُمن إلا بالدخول بأمهاتهن، وهن كل بنت للزوجة من نسب أو رضاع، قريبة أو بعيدة، وارثة أو غير وارثة [٩٢] . ودليل التحريم قول **الله** –تعالى–: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ... وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» [٩٣] . ولا تَحْرُم الرَّبِيبةُ إلا بالدخول بأمها [٩٤] ، وإن مات الرجل قبل الدخول، فتحرم البنت أيضاً في قول زيد بن ثابت رضي **الله** عنه، لأن الموت أقيم مقام الدخول في موضوع العدة والصداق، فيقوم مقامه في تحريم الربيبة. ولا تحرم في قول الجمهور [٩٥] . ويستوي في التحريم بين ما إذا كانت الرَّبِيبةُ في حِجْر زوج أمِّها أو لم تكن [٩٦] ، لأن ذكر الحِجْر في قوله –تعالى–: «اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» [٩٧] ، خرج مخرج الغالب لا مخرج الشرط، فلا مفهوم له عندئذ بالإجماع، إذ الغالب أن تكون الرَّبِيبةُ مع أمِّها في حِجْرِ الزوج [٩٨] .

- **رابعاً– حَلِيلَةُ الابْنِ**: وهي كل من تزوجها أحد من بنيه، أو من بني أولاده وإن نزلوا، من أولاد البنين أو البنات، من نسب أو رضاع [٩٩] . ودليل التحريم قول **الله** –تعالى–: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ... وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ [١٠٠]»[١٠١]. وتَحْرُم حليلة الابن بمجرد عقد الابن عليها وإن لم يحصل دخول [١٠٢] .

- **النوع الثاني**: **المُحَرَّمَاتُ بِسَبَبِ الرَّضَاعِ** [١٠٣] :

ودليل تحريم هذا الصنف من النساء قول **الله** –تعالى–: «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ» [١٠٤] ، وكذا إجماع الفقهاء مع اختلاف في بعض

جزئياته(١٠٥)(١٠٦). وقد جاءت الآية الكريمة بتحريم الأمهات والأخوات، أما الأخريات فيدخلن في قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ»(١٠٧) ، إذ يدل الحديث على أن الرضاع من أسباب التحريم، وأنه بمنزلة النسب في ثبوت الحرمة (١٠٨). وبذلك فتَحْرُم البنات، وبنات الإخوة، وبنات الأخوات، وأخوات المرضعة، وأمهات صاحب اللبن، وأخواته، وكل امرأة من أنسابه، أو من أنساب المرضعة، كعمته، وعمتها، وخالته، وخالتها (١٠٩) .

نخلص مما سبق أن وطء (١١٠) أي من النساء المُحَرَّمَات اللواتي سبق تفصيل القول فيهنَّ يُعدُّ زنى بالمَحَارِم. والآن ما موقف الفقهاء من العقوبة التي يُوجبها الشارع الحكيم على من فعل ذلك؟ هذا ما سيجيب عنه المبحث الثالث من هذا البحث، وبالله التوفيق.

المبحث الثالث:

أقوالُ الفقهاءِ في عُقُوبَةُ الزِّنى بِالمَحَارِمِ:

اختلف الفقهاء في العقوبة التي يُوجبها الإسلام على من ثبت (١١١) زناه بإحدى مَحَارمه السابق تفصيلُ القولِ فيهنَّ، بعد إجماعهم على حُرمة ذلك، وعلى بُطلان الزواج منهنَّ (١١٢) ، **ولهم في ذلك ثلاثة أقوال أعرضها في التفصيل الآتي:**

♦ **القول الأول**: إن عقوبة الزِّنى بالمَحَارِم، هي عقوبة الزِّنى بالأجنبية نفسها، فيُجلد البكر (١١٣) (١١٤) ، ويُرجَم (١١٥) المُحْصَن (١١٦) حتى الموت (١١٧) ، وذهب إلى هذا القول كل من المالكية (١١٨) ، والشافعية (١١٩) ، والحنابلة (١٢٠) ، والصاحبان (١٢١) من الحنفية (١٢٢) ، والزيدية (١٢٣) ، وهو قول الحسن البصري، وأبي ثور (١٢٤) (١٢٥) . قال سَحْنُون: «قلت: أرأيت الذي يزني بأمه التي ولدته، أو بعمَّته، أو بأخته، أو بذات رَحِم مُحَرَّم منه، أو بخالته؟ قال: (أي ابن القاسم) : أرى أنه زنى، إن كان ثيباً يُرجم، وإن كانَ بكراً جلد مائة، وغُرِّب عاماً وهو رأيي، وهو أحسن ما سمعت» (١٢٦) ، وقال الشيرازي: «وإن استأجر امرأة ليزني بها، فزنى بها، أو تزوج ذات رَحِم مُحَرَّم، فوطئها، وهو يعتقد تحريمها، وجب عليه الحد» (١٢٧) ، وقال البهوتي: «وزانٍ بذات مَحْرَم كزانٍ بغيرها» (١٢٨) ، أي في الحكم. وجاء في الأحكام قوله: «قال يحيى بن الحسين: إذا زنى الرَّجل بذات رَحِم مُحَرَّم أقيم عليه حد مثله، وأقيم عليها حدها أيضاً محصنين كانا أو بكرين، ويرى الإمامَ في ذلك رأياً من تنكيل أو نفي، فأما في حكم، فحكمهما سواء عنده زانيان فاجران» (١٢٩) . وقال ابن المرتضى: «ومن استعار أمة للوطء، أو عقد في العدة، أو بذات رَحِمٍ مُحَرَّمٍ، فوطئها عالماً بالحُرمة حُدَّ» (١٣٠) .

وقد استدل أصحاب هذا القول بعموم (١٣١) الأدلة الواردة في الزِّنى (١٣٢) ، ومن ذلك:

- قول **الله** –تعالى–: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ» (١٣٣) . ووجه الاستدلال، أن الآية بينت عقوبة الزُّنَاة، من دون أن تفرِّق بين زانٍ بأجنبيةٍ، أو بذات رَحِمٍ مُحَرَّم، مما يدل على أنه لا فرق في الحدِّ.

- وقول النبي –صلى **الله** عليه وسلم–: «خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ **اللَّهُ** لَهُنَّ سَبِيلًا الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ» (١٣٤) . ووجه الاستدلال من الحديث، أنه وضَّح عقوبةً الزِّنى للبكر والثيب، من دون أن يفرِّق كذلك بين الزِّنى بالأجنبية وبين الزِّنى بذات الرَّحِم المُحَرَّم.

- وقول النبي –صلى **الله** عليه وسلم–: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا **اللَّهُ** وَأَنِّي رَسُولُ **اللَّهِ** إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ الثَّيِّبُ الزَّانِي وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ» (١٣٥) . ووجه الاستدلال، أن الحديث دل على أن مما يبيح دم المسلم الزِّنى حال كون الزاني مُحصَناً، من دون أن يفرِّق أيضاً بين زنى وآخر.

♦ **القول الثاني**: إن عقوبة إتيان المَحَارِم هي القتل بكل حال (١٣٦) ، وهو قول الحنابلة (١٣٧) في رواية عن الإمام أحمد، وبه قال ابن عباس، وعبد **الله** بن مطرِّف، وأبو بردة (١٣٨) ، وهو اختيار ابن تيمية (١٣٩) ، وابن القيم (١٤٠) ، وابن قدامة (١٤١) ، وبه قالت الشيعة الإمامية (١٤٢) ، والإباضية (١٤٣) ، وهو مروي عن سعيد بن المسيب، وجابر بن زيد، وإسحاق، وأبي أيوب، وابن أبي خَيْثَمة (١٤٤) (١٤٥) . قال ابن قدامة في الذي ينكح إحدى مَحَارمه: «روي عن أحمد أنه يقتل على كل حال، ... وروى إسماعيل بن سعيد عن أحمد في رجل تزوج امرأة أبيه أو بذات محرم، فقال: يقتل، ويؤخذ ماله إلى بيت المال» (١٤٦) . وقال الترمذي: «والعمل على هذا عند أصحابنا، قالوا: من أتى ذات محرم وهو يعلم، فعليه القتل» (١٤٧) ، وقال ابن القيم بعد أن ذكر قول أحمد القائل بالقتل: «وهذا القول هو الصحيح، وهو مقتضى حكم رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم» (١٤٨) ، وجاء في النهاية للطوسي تحت باب أقسام الزناة: «فأما من يجب عليه القتل على كل حال، سواء كان محصناً أو غير محصن، حراً كان أو عبداً، مسلماً كان أو كافراً، شيخاً كان أو شاباً، وعلى كل حال، فهو كل من وطئ ذات محرم له أماً أو بنتاً أو أختاً أو بنتها أو بنت أخيه أو عمته أو خالته، فإنه يجب عليه القتل على كل حال» (١٤٩) . ونَقَلَ عن جميل بن دَرَّاج أنه سأل جعفر الصادق قائلاً: «أين يضرب هذه الضربة يعني من أتى ذات محرم؟ قال: تضرب عنقه أو قال: تضرب رقبته» (١٥٠) . **وقد استدل أصحاب (١٥١) هذا القول بما يأتي**:

- ما روي عن البراء بن عازب –رضي **الله** عنه– أنه قال: بينما أنا أطوف على إبل

لي ضَلَّت، إذ أقبل ركب، أو فوارس معهم لواء، فجعل الأعراب يطوفون بي لمنزلتي من النبي صلى الله عليه وسلم، إذ أتوا قُبَّة [١٥٢] ، فاستخرجوا منها رجلاً، فضربوا عنقه، فسألت عنه، فذكروا أنه أعْرَسَ [١٥٣] بامرأة أبيه» [١٥٤] .

- وما روي عن يزيد بن البراء عن أبيه قال: لقيت عمِّي ومعه راية، فقلت له: أين تريد؟ فقال: بعثني رسول الله –صلى الله عليه وسلم– إلى رجل نكح امرأة أبيه، فأمرني أن أضرب عنقه، وآخذ ماله» [١٥٥] .

- وما روي عن معاوية بن أَبِي قُرَّةَ: «أن النبي –صلى الله عليه وسلم– بعث أباه جد معاوية، إلى رجل عرَّسَ بامرأة أبيه، فضرب عنقه وخَمَّس ماله» [١٥٦] .

- وما روي عن البراء –رضي الله عنه– أنه قال: مَرَّ بي خالي، أبو بردة بن نيار، ومعه لواء، فقلت: أين تريد؟ قال: بعثني رسول الله –صلى الله عليه وسلم– إلى رجل تزوج امرأة أبيه أن آتيه برأسه» [١٥٧] .

- ووجه الاستدلال من الأحاديث الأربعة السابقة، أنها توجب القتل عقوبة لمن يزني بإحدى محارمه، إضافة إلى أن الحديثين الثاني والثالث ينصان على أن أخذ المال جزء من العقوبة.

- وما روي عن ابن عباس –رضي الله عنهما– قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: «مَنْ وَقَعَ عَلَى ذَاتِ مَحْرَمٍ فَاقْتُلُوهُ» [١٥٨] .

- وبما ذكر الجوزجاني أنه رفع إلى الحَجَّاج رجل اغتصب أخته على نفسها، فقال: احبسوه، وسلوا ههنا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسألوا عبد بن مُطرِّف رضي الله عنه، فقال: سمعت رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يقول: «مَنْ تَخَطَّى حُرَمَ المُؤْمِنِين فَخُطُّوا وَسَطَهُ بالسَّيْفِ» [١٥٩] .

ووجه الاستدلال من الحديثين السابقين، أن فيهما الدعوى الواضحة والصريحة بوجوب قتل من وقع على ذات رَحِم مُحَرَّم منه. ويضاف إلى القتل وجوب مصادرة أمواله إلى بيت المال، كما في رواية أحمد، وابن أبي خَيْثَمة، وابن تيمية، وابن القيم، وابن قدامة[١٦٠]، استدلالاً بالنصوص التي أثبتت أخذ المال [١٦١] .

♦ **القول الثالث**: إن عقوبة الزِّنى بالمَحَارم هي القتل وأخذ المال، لكن ذلك يختص بمن زنى بامرأة أبيه، وهو مذهب ابن حزم الظاهري، وقوفاً عند هذه النصوص [١٦٢] . جاء في المحلَّى قوله: «من وقع على امرأة أبيه، بعقد أو بغير عقد، أو عقد عليها باسم نكاح، وإن لم يدخل بها، فإنه يقتل ولا بد، محصناً كان أم غير محصن، ويخمس ماله، وسواء

أمه كانت أم غير أمه، دخل بها أبوه، أو لم يدخل بها، وأما من وقع على غير امرأة أبيه، من سائر ذوات محارمه؛ كأمه التي ولدته من زنى، أو بعقد باسم نكاح فاسد مع أبيه، فهي أمه، وليست امرأة أبيه، أو أخته، أو ابنته، أو عمته، أو خالته، أو واحدة من ذوات محارمه، بصهر أو رضاع، سواء كان ذلك بعقد أو بغير عقد هو زانٍ، وعليه الحد فقط، وإن أحصن عليه الجلد والرجم، كسائر الأجنبيات، لأنه زنى، وأما الجاهل في ذلك فلا شيء عليه» (١٦٣) . واستدل ابن حزم على وجوب قتل من نكح امرأة أبيه بروايات عدة لحديث البراء السابق ذكره (١٦٤) ، ثم قال: «إنها آثار صحاح تجب بها الحجة» (١٦٥) .

المبحث الرابع:

المناقشة والترجيح:

أما بالنسبة إلى الأدلة التي استند إليها القائلون إن عقوبة الزِّنى بالمَحارِم هي عقوبة الزِّنى بغير المَحارِم نفسها، فهي أدلة صحيحة وصريحة، وقد جاءت لبيان عقوبة الزِّنى بشكل عام، ولكن وردت أدلة أخرى تبين عقوبة صنف آخر من الزناة وهو الذي يزنى بواحدة من محارمه، وقد ساق هذه الأدلة أصحاب القول الثاني للتدليل على أن عقوبة من زنى بإحدى محارمه القتل، وهذا يتطلب دراسة هذه الأدلة للتَّعرُّف على درجتها من حيث الصحة أو الضعف، في محاولة للوصول إلى القول الرَّاجح، فنقول وبالله التَّوفيق.

١. أما الحديث الأول، فقد رواه بالإضافة إلى أبي داود (١٦٦) كل من الدارقطني (١٦٧) ، والحاكم (١٦٨) وأحمد (١٦٩) كلهم من طريق مطَرِّف بن طريف الحارثي، حدثنا أبو الجَهم به. قال الألباني: «قلت: وهذا إسناد صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين، غير أبي الجَهم، واسمه سليمان بن جَهم بن أبي الجَهم الأنصاري، مولى البراء، وهو ثقة» (١٧٠) . وذكر الألباني هذا الحديث في صحيح سنن أبي داود وأشار إليه بلفظ: «صحيح» (١٧١) .

٢. وأما الحديث الثاني: فقد رواه بالإضافة إلى أبي داود والدارمي (١٧٢) كل من النسائي(١٧٣)، والحاكم (١٧٤) ، كلهم عن زيد بن أبي أنيسة، عن عدي بن ثابت، عن يزيد بن البراء، عن أبيه، كما يقول الألباني، وزيد ثقة من رجال الشيخين، وزيادة الثقة مقبولة، وسائر رجال الإسناد ثقات رجال الشيخين، أيضاً غير يزيد بن البراء، وهو صدوق، ولعل عدي بن ثابت تلقّاه عنه، عن البراء في مبدأ الأمر، ثم لقي البراء، فسمعه منه، فحدَّث به تارة هكذا، وتارة هكذا، وكلٌّ حدَّث عنه بما سمع منه، وكل ثقة من زيد ابن أبي أنيسة الذي أثبت فيه يزيد بن البراء، والسدي، واسمه إسماعيل، الذي لم يذكر يزيد فيه مع متابعة الربيع بن الركين له على ضعفه، وبهذا يزول الاضطراب (١٧٥) الذي (١٧٦) أعل الحديث به، لأنه أمكن التوفيق بين الوجوه المضطربة الثابتة عن رواتها» (١٧٧) . وأشار إليه في صحيح سنن النسائي بلفظ: «صحيح» (١٧٨) .

٣. وأما الحديث الثالث، فقد ذكره البيهقي أيضاً [١٧٩] ، وأورده ابن القيم في زاد المعاد، وقال: «قال يحيى بن معين: هذا حديث صحيح» [١٨٠] .

٤. وأما الحديث الرابع: فقد أخرجه الترمذي كما سبق بهذا اللفظ [١٨١] ، وتابعه غيره بألفاظ نحوه، وقد خالف البيهقي في السند والمتن، فرواه عن أشعث بن سوار عن عدي[١٨٢]... يقول الألباني: وأشعث بن سوار هذا ضعيف، فهذا الاختلاف والاضطراب في إسناده إنما هو منه، وهو من الأدلة على ضعفه» [١٨٣] . وقال الترمذي عقب ذكر هذا الحديث: «حديث غريب [١٨٤] ، وقد روى محمد بن إسحاق هذا الحديث عن عدي بن ثابت، عن عبد **الله** بن يزيد، عن البراء، وقد روي هذا الحديث عن أشعث، عن عدي، عن يزيد بن البراء، عن أبيه، وروي عن أشعث، عن عدي، عن يزيد بن البراء، عن خالد، عن النبي صلى **الله** عليه وسلم» [١٨٥] . يقول الألباني: فهذا اضطراب شديد من سوار، لكنه قد ترجَّح على الوجه الأول منه... عن عدي بن ثابت عن البراء قال: لقيت خالي ومعه الراية، ... وقد تابعه ربيع بن ركين، وهو على شرط مسلم غير ربيع» [١٨٦] .

٥. وأما الحديث الخامس: فقد رواه ابن ماجة [١٨٧] ، من طريق إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة: حدثني داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال رسول **الله** –صلى **الله** عليه وسلم– فذكره، قال الحاكم: صحيح الإسناد، ورَدَّه الذهبي بقوله: قلت لا [١٨٨] . وقد رواه البيهقي من حديث عَبَّاد بن منصور، وعَبَّاد ضعيف» [١٨٩] . وقال الألباني: «قلت: والعلة من إسماعيل، وداود [١٩٠] . وقال الترمذي: «لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإبراهيم بن إسماعيل يُضعَّف في الحديث» [١٩١] ، وذكره في ضعيف سنن ابن ماجة، وأشار إليه بلفظ: «ضعيف [١٩٢] » [١٩٣] .

٦. وأما الحديث السادس، فقد أورده الهيثمي في مجمع الزوائد كما سبق [١٩٤] ، وقال: «رواه الطبراني، وفيه رِفْدَة بن قُضَاعة، وثقه هشام بن عمار، وضعفه الجمهور، وبقية رجاله ثقات» [١٩٥] . وقال الذهبي في الميزان: «قال البخاري: لا يتابع على حديثه. وقال النسائي: ليس بالقوي» [١٩٦] . وذكر الألباني هذا الحديث في ضعيف الجامع، وأشار إليه بلفظ: «ضعيف» [١٩٧] .

نخلص مما سبق أن أربعة من الأدلة التي استند إليها أصحاب القول الثاني صحيحة، وسالمة من الانتقاد، أما الدليلان الآخران فهما ضعيفان كما يقول علماء التخريج. ولذا فإن القول الثاني القاضي بوجوب قتل الذي يأتي إحدى محارمه، وأخذ ماله، هو القول الرَّاجح هنا، وسواء كان إتيانها بعقد أو بغير عقد، لأن العقد في هذه الحالة باطل، فوجوده كعدمه، وسواء كانت الموطوءة امرأة الأب، أم غيرها من ذوات المَحَارِم، وسواء كان محصناً، أو غير محصن.

أما الأدلة التي ساقها القائلون باعتبار هذا الفعل زنى فغير مُسلَّمة في هذه المسألة، إذ هي أدلة عامة في الزِّنى بغير المَحَارِم، أما الزِّنى بالمَحَارِم، ففيه أحاديث خاصة، بعضها صحيح، ويصلح للاحتجاج، فيعمل به هنا، ويعمل بالأدلة الأخرى التي ساقها الجمهور في الزِّنى بغير المَحَارِم. قال ابن قدامة في معرض ترجيح هذا القول: «وهذه الأحاديث أخص مما ورد في الزِّنى، فتقدم» (١٩٨) . وقال ابن القيم بعد أن ذكر آراء الفقهاء: «وحكم رسول **الله** –صلى **الله** عليه وسلم– وقضاؤه أحق، وأولى» (١٩٩) . وقال ابن المنذر: «إن ثبت حديث البراء، وجب قتل من أتى ذلك، بكراً كان، أو ثيباً» (٢٠٠) ، وقد ثبت حديث البراء، فيجب قتل من أتى إحدى محارمه بكراً كان أو ثيباً، و**الله** –تعالى– أعلم.

أما قول الشوكاني بعد ذكره للحديث الأول، من أنه لا بد من حَمْل ما ورد فيه من القتل على من فَعَلَ ذلك مستحلاً له، وذلك من موجبات الكفر (٢٠١) ، فهو غير مُسَلَّم، إذ لو كان كذلك لقال الراوي: بعثنا رسول **الله** –صلى **الله** عليه وسلم– إلى رجل ارتد عن الإسلام، باستحلاله نكاح امرأة أبيه بعقد سماه نكاحاً، أو بغير عقد، فقتلناه على ردته، فإذا لم يقل راوي الحديث ذلك، فلا يجوز تقويله ما لم يقل، ولا تحميل الحديث ما لا يحتمل (٢٠٢) ، ومثل هذا يقال لمن حمل رواية الإمام أحمد بالقتل على ذلك (٢٠٣) . ثم إن الشوكاني بعد ما قال إن ناكح امرأة أبيه مرتد، عاد واعتبره عاصياً، بدليل قوله: «وفيه أيضاً –أي في الحديث– متمسك لقول مالك أنه يجوز التعزير بالقتل» (٢٠٤) ، ومن المعلوم أن المرتد لا يعزر، وإنما الذي يعزر هو العاصي، وعقوبة المرتد، من عقوبات الحدود، وليس من عقوبات التعزير، وعقوبة التعزير حتى وأن وصلت إلى القتل، لا تعتبر حداً من الحدود، وإنما تبقى عقوبة تعزيرية (٢٠٥) .

أما قول ابن حزم، القاضي بأن القتل وأخذ المال يختصان بمن نكح امرأة أبيه، فهو على أصله في الوقوف عند النصوص دون التفات للقياس، وهذا الأصل غير مُسَلَّم له من قبل العلماء (٢٠٦) .

خاتمة:

استناداً إلى ما تقدم بيانه حول موضوع: «الزِّنى بالمَحَارِم وعقوبته المقررة في الفقه الإسلامي- دراسة مقارنة»، خلص الباحث إلى النتائج الأساسية الآتية:

١. الزِّنى بالمَحَارِم من الكبائر العظام، وهو أعظم الزِّنى عند الله سبحانه وتعالى.

٢. المَحَارِم من النساء هنَّ اللواتي لا يجوز للرجل نكاحُهنَّ على التأبيد.

٣. المَحَارِم من النساء قسمان: مُحَرَّمَات بالنَّسب، ومُحَرَّمَات بالسبب، وهن نوعان: نوع سبب تحريمهن المصَاهرة، ونوع سبب تحريمهن الرَّضَاع.

٤. اختلف الفقهاء في عقوبة الزِّنى بالمَحَارِم، ومذهب الجمهور أنه كالزِّنى بالأجنبية، وهناك قول آخر أن عقوبته القتل، وهو ما رجحته، وذهب ابن حزم إلى أن عقوبته هي القتل أيضاً لكن ذلك يختص بمن نكح امرأة أبيه، وقوفاً عند النصوص الواردة، ودون التفات للقياس.

تلك هي أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال هذا البحث، والتي عززت عنده التوصيات الآتية.

١. ضرورة العمل على توعية الناس وتحذيرهم من الوقوع في جريمة الزِّنى بالمَحَارِم وغير المَحَارِم.

٢. ضرورة قيام المسؤولين بدورهم في إلزام القائمين على وسائل الإعلام المختلفة، بالحفاظ على القيم والأخلاق الإسلامية، والابتعاد عن عرض أو تناول كل ما من شأنه أن يخدش الحياء ويعرض المجتمع المسلم إلى السقوط في وَحْل الرذيلة.

٣. ضرورة تبني نظام العقوبات الإسلامي، إذ في تطبيقه وقاية للمجتمع من الوقوع في المفاسد والشرور، وقد عاشت الأمة في كنفه بعيدة عن الجرائم والآثام.

الهوامش:

١. ذكر أحد مُحكِّمي هذا البحث أن هناك دراسة مصرية عن زنى المَحَارم، للدكتور أحمد المجذوب، وهي بعنوان: زنا المَحَارم (الشيطان في بيوتنا) ، لكنني لم أتمكن من الحصول عليها.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ٦/ ٩٦–٩٧، مادة (زنى) . والفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص١٦٦٧، مادة (زنى) . والراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص٣٨٤، مادة (زنى) . وابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، ص٤٦١، مادة (زنى) .

٣. ذكره ابن منظور في لسان العرب، ٦/ ٩٦، مادة (زنى) . والزبيدي في تاج العروس، ٣٨/ ٢٢٥، مادة (زني) ، ولم ينسباه. وقد بحثت عنه في مصادر الأدب فلم أجد له قائلاً.

٤. يُرادُ بالخُرْطَوم هنا: الخَمْر، أو الخَمْر السَّريعة الإسْكار. ابن منظور، لسان العرب، ٤/ ٦٦، مادة (خرطم) .

٥. المظفر بن الفضل، نَضرةِ الإغريضِ في نُصْرةِ القَريض، ص ٤٥. واليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، ص ٣٢٠.

٦. ذكره ابن الأثير في النهاية في غريب القرآن، ٢/ ٣١٦. وابن منظور في لسان العرب، ٦/ ٩٧. وابن سِيدَة في المحكم، ٩/ ٨٠. ورواه الربيع في المسند، ص ١٢٤، برقم: (٢٩٧) . والبغوي في شرح السنة، ٣/ ٣٦٠.

٧. الحطاب، مواهب الجليل، ٦/ ٢٩٠.

٨. الْقُبُلُ: فَرْج الْإِنْسَان، وَقُبُل المَرْأَة: فَرْجُهَا، وَالْجَمْعُ أَقْبَالٌ، مِثْلُ عُنُق وَأَعْنَاق، وَالْقُبُلُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ: خِلَافُ دُبُره، قِيلَ سُمِّيَ قُبُلًا، لِأَنَّ صَاحِبَهُ يُقَابِلُ بِه غَيْرَهُ، وَمِنْهُ الْقِبْلَةُ، لِأَنَّ الْمُصَلِّيَ يُقَابِلُهَا، وَكُلُّ شَيْءٍ جَعَلْتَهُ تِلْقَاءَ وَجْهِكَ فَقَدْ اسْتَقْبَلْتَهُ. الأزهري، تهذيب اللغة، ٣/ ٢٢٩، مادة (قبل) . والفيومي، المصباح المنير، ص٢٩١، مادة (قبل) .

٩. ابن عابدين، رد المحتار، ٤/ ٤.

١٠. الدسوقي، حاشية الدسوقي، ٤/ ٣١٣.

١١. النووي، منهاج الطالبين، ص٢٩٥. والرملي، نهاية المحتاج، ٧/ ٤٢٢–٤٢٣.

١٢. البهوتي، كشاف القناع، ٦/ ٨٩. وابن أبي تغلب، نيل المآرب، ٢/ ٣٥٥.

١٣. ابن المرتضى، الأزهار في فقه الأئمة الأخيار، ٤/ ٢٠٨.

١٤. ابن الهمام، فتح القدير، ٥/ ٢٦٢. وابن جزي، قوانين الأحكام الشرعية، ص ٢٣٣. والشربيني، مغني المحتاج، ٤/ ١٤٤. وابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٤٧. وابن أبي تغلب، نيل المآرب، ٢/ ٣٥٥. والعنسي، التاج المذهب، ٤/ ٢٠٨. والكندي، المصنف، ٤٠/ ١٤.

١٥. الحد: عقوبة مقدرة شرعاً حقاً لله. ابن الهمام، فتح القدير، ٥/ ٢١٢. والمرغيناني، الهداية، ٢/ ٣٨١. والحصكفي، الدر المختار، ٤/ ٣. والشربيني، مغني المحتاج، ٤/ ١٥٥.

١٦. الدُّبُرُ: خِلَافُ الْقُبُلِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَالدُّبُرُ الْفَرْجُ، وَالْجَمْعُ الْأَدْبَارُ. الأزهري، تهذيب اللغة، ٤/ ٤٥٣، مادة (دبر) . والفيومي، المصباح المنير، ص١١٥، مادة (دبر) .

١٧. ابن جزي، قوانين الأحكام الشرعية، ص ٢٣٣. وفي قول آخر عند المالكية أن من فعل ذلك يعاقب بعقوبة اللواط، وهي عندهم الرجم حتى الموت.

١٨. الشربيني، مغني المحتاج، ٤/ ١٤٤.

١٩. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٤٧. وابن أبي تغلب، نيل المآرب، ٢/ ٣٥٥. والمرداوي، الإنصاف، ١٠/ ١٧٧.

٢٠. ابن الهمام، فتح القدير، ٥/ ٢٦٢.

٢١. العنسي، التاج المذهب، ٤/ ٢٠٨.

٢٢. الكندي، المصنف، ٤٠/ ١٤، ٣٦.

٢٣. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٤٧.

٢٤. ابن الهمام، فتح القدير، ٥/ ٢٦٢.

٢٥. اللواط: عمل قوم لوط، وهو إتيان الذكور، يقال لاط، ولاوط، لواطاً: إذا فعل ذلك. البعلي، المُطلع على أبواب المقنع، ص٣٦٠.

٢٦. يحرم وطء الزوجة في دبرها في قول الحنفية، والأصح عند المالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية، والزيدية، والإباضية. ويُكره ذلك كراهة شديدة في قول الشيعة الإمامية. وقول الجمهور هو الراجح لمفهوم قول الله -تعالى-: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم »]البقرة/ ٢٢٣[وقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «من أتى كاهناً فصدقه بما يقول، أو أتى امرأته حائضاً، أو أتى امرأته من دبرها فقد برئ مما أنزل على محمد». وقوله: «إن الذي يأتي امرأته في دبرها لا ينظر الله إليه». لكن هذا الوطء لا يوجب الحد عند الجمهور للشبهة، إذ هي (أي المرأة) محل الوطء في الجملة، ولكنه يُوجب التعزير، ويمكن أن تكون عقوبة من اعتاد ذلك القتل عند الحنفية، إذا

رأى الإمام ذلك، ويكون القتل عندئذ سياسة، وليس من قبيل الحد. ويرى الإباضية أن من فعل ذلك حَرُمَت عليه امرأته. ينظر فيما مضى: ابن الهمام، فتح القدير، ٥/ ٢٦٢. والحطاب، مواهب الجليل، ٦/ ٢٩١. والنفراوي، الفواكه الدواني، ٢/ ٢٨٦. والشربيني، مغني المحتاج، ٤/ ١٤٤. والبهوتي، كشاف القناع، ٦/ ٩٤. وابن حزم، المحلَّى، ١٠/ ٧٠. والعنسي، التاج المذهب، ٤/ ٢٠٩. والكندي، المصنف، ٤٠/ ٣٦. والجبعي، الروضة البهية، ٣/ ٣٣٣. والحديث الأول: «من أتى كاهناً...» أخرجه التبريزي في مشكاة المصابيح، ٢/ ٥٤١، برقم: (٤٥٩٩) . وصححه الألباني في حكمه على أحاديث المشكاة. وأما الحديث الثاني: «إن الذي يأتي امرأته...» فقد أخرجه البغوي في شرح السنة، ١/ ٥٥٩، كتاب النكاح، باب العزل والإتيان في غير المأتى. واالتبريزي في مشكاة المصابيح، ٢/ ٢٢٤، رقم: (٣١٩٤) وصححه الألباني في حكمه على أحاديث المشكاة.

٢٧. الآية رقم (١٥) من سورة النساء.

٢٨. رواه مسلم في صحيحه، ٩/ ٥٨، برقم: (٣١٩٩) .

٢٩. الآية رقم (٨٠) من سورة الأعراف.

٣٠. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٤٧.

٣١. الكَبَائِرُ: جَمْعُ مُفْرَدُهُ كَبِيرَةٌ، والكَبِيرَةُ: عند الفقهاء: كل ما أوجب الحد، وهي عند الحنفية: كل ما كان شنيعاً بين المسلمين، وفيه هتك حرمة **الله** والدين. وعند الشافعية: كل ما فيه وعيد شديد بنص من الكتاب أو السنة. وعند الحنابلة: كل ما أوجب حداً في الدنيا أو وعيداً في الآخرة. والكبيرة عند المحققين: كل شيء نهى **الله** عنه. الفيومي، المصباح المنير، ص ٣١١، مادة (كبر) . والزيلعي، تبيين الحقائق، ٤/ ٢٢٢. والبكري، إعانة الطالبين، ٤/ ٢٨٠. وابن مفلح، الفروع، ٢/ ٦٥١. باب صدقة التطوع. وأبو جيب، القاموس الفقهي، ص٣١٤.

٣٢. الشيرازي، المهذب، ٥/ ٣٧١. وابن قدامة، المغني، ١٠/ ١١٦. والذهبي، كتاب الكبائر، ص٥٤. وابن أبي تغلب، نيل المآرب، ٢/ ٣٥٥. وابن ضويان، منار السبيل، ٢/ ٣٢٥. وأبو رخية، الحدود في الفقه الإسلامي، ص٢٦.

٣٣. الآية رقم: (٣٢) من سورة الإسراء.

٣٤. قلت إلى غيره دون حصره في الكراهة، بسبب أن النهي كما يصرف إلى الكراهة يمكن أن يصرف إلى التأييس، كنحو قوله –تعالى–: «لا تعتذروا اليوم» (سورة التحريم/ ٧) ،

أو الدعاء، كنحو قوله –تعالى–: «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا» (سورة آل عمران/ ٨) ، أو الإرشاد، كنحو قوله –تعالى–: «يا أيها الذين آمنوا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم» (سورة المائدة/ ١٠١) . زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص ٣٠١. والزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ١/ ٢٣٣–٢٣٤.

٣٥. البخاري، كشف الأسرار، ٢/ ٢٩٤. والزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٢٢٤. وزيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص ٣٠٢.

٣٦. رواه البخاري في صحيحه، ٨/ ٣٦٩، برقم: (٢٢٩٥) . وأبو داود في سننه ٤/ ٢٢١، برقم: (٤٦٨٩) .

٣٧. رواه مسلم في صحيحه، ٩/ ٢٥، برقم: (٣١٧٥) . والترمذي في سننه، ٤/ ١٩، برقم: (١٤٠٢) . وأبو داود في سننه، ٤/ ١٢٤، برقم: (٤٣٥٢) .

٣٨. ابن حجر، فتح الباري، ١٩/ ٢٣٠. والنووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ١١/ ١٦٤–١٦٥.

٣٩. ابن المنذر، الأوسط، ص٤٤، أ، نسخة المحمودية، قسم الحدود. والرملي، نهاية المحتاج، ٧/ ٤٢٢. وابن أبي تغلب، نيل المآرب، ٢/ ٣٥٥.

٤٠. نص أهل العلم على تفاوت إثم جريمة الزنا، ومما يدل على صحة ما ذهبوا إليه ذلك قول النبي –صلى **الله** عليه وسلم–: «ما تقولون في الزنا؟ قالوا: حرام، حرَّمه **الله** ورسوله، فهو حرام إلى يوم القيامة، فقال رسول **الله** –صلى **الله** عليه وسلم– لأصحابه: لأن يزني الرجل بعشر نسوة، أيسر عليه من أن يزني بامرأة جاره، فقال: ما تقولون في السرقة؟ قالوا: حرمها **الله** ورسوله، فهي حرام، قال: لأن يسرق الرجل من عشرة أبيات أيسر عليه من أن يسرق من جاره» . انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد، ٨/ ١٦٨. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، ١/ ٩٦.

٤١. ابن حجر الهيتمي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، ٢/ ٢٢٦.

٤٢. المصدر السابق نفسه.

٤٣. رواه مسلم في صحيحه، ١/ ١٦١، برقم: (٦٦) .

٤٤. المصدر السابق نفسه، ٩/ ٤٩٣، برقم: (٣٥١٥) .

٤٥. وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية، ٢٤/ ٢٠. وأصله في، ابن القيم، الجواب الكافي، ص ١٢٨–١٢٩.

٤٦. ابن منظور، لسان العرب، ٣/ ١٣٦–١٤٤، مادة (حرم) . والفيومي، المصباح المنير، ٨٢–٨٣، مادة (حرم) . والنسفي، طُلبة الطلبة، ٣/ ٨٩، مادة (حرم) .

٤٧. الكاساني، بدائع الصنائع، ٣/ ٢٣٣. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٠. والزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٧/ ١٢٩-١٤٠، وزيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢٠٠.

٤٨. أما من حُرِّمَ نكاحهن مؤقتاً، كأخت الزوجة، وعمتها، وخالتها، والمشركة، والمشغولة بحق الغير، فهن بالنسبة للزاني أجنبيات، وبالتالي فإن الزني بأي منهن هو زنى بأجنبية.

٤٩. الآية رقم (٢٣) من سورة النساء.

٥٠. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/ ٢٥٦. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٠. والقليصي، أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية، ١/ ١٩٧.

٥١. تستثنى بنات العمات، وبنات الخالات، فلا يدخلن في المحرم نكاحهن من النساء. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/ ٢٥٧. والشربيني، مغني المحتاج، ٣/ ١٧٤. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧٠.

٥٢. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/ ٢٥٦. وابن جزي، قوانين الأحكام الشرعية، ص ١٣٧. والشربيني، مغني المحتاج، ٣/ ١٧٤. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٦٩-٧٠.

٥٣. الآية رقم (٢٣) من سورة النساء.

٥٤. ابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٢٤. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٠.

٥٥. الآية رقم (٢٣) من سورة النساء.

٥٦. الآية رقم (٧) من سورة آل عمران.

٥٧. ابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٠-٤٧١. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٦٩. وابن حزم، المحلى، ٩/ ١٣١. وينظر: زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢٠١.

٥٨. المراد بدلالة النص: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكهما في معنى يدرك كل عارف باللغة أنه مناط الحكم من غير حاجة إلى نظر واجتهاد، يستوي في ذلك أن يكون ما سكت عنه أولى بالحكم مما ذكر أو مساوياً له. الصالح، تفسير النصوص، ١/ ٥١٦.

٥٩. زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢٠٢. وحسب **الله**، الزواج في الشريعة الإسلامية، ص ٨٦.

٦٠. اختلف الفقهاء في البنت من الزِّنى، هل تدخل ضمن البنات اللواتي يَحْرُمْنَ؟ ومذهب الجمهور أنها تدخل في البنات المحرم نكاحهن على الأب. ومذهب الشافعية أنها لا تحرم على أبيها (الزاني) ، مع كراهة الزواج منها. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/ ٢٥٧. والمواق، التاج والإكليل، ٥/ ١٠٩. والشربيني، مغني المحتاج، ٣/ ١٧٥. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٦٩.

٦١. ابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٢٤. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧١. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٦٩. والشربيني، مغني المحتاج، ٣/ ١٧٥. والأنصاري، أسنى المطالب، ٣/ ١٤٨. وابن حزم، المحلَّى، ٩/ ١٣١.

٦٢. الآية رقم (٧) من سورة آل عمران.

٦٣. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/ ٢٥٧. والقرافي، الفروق، ٣/ ١١٩. وزيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢٠١. وحسب الله، االزواج في الشريعة الإسلامية، ص ٨٧.

٦٤. ابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٢٤.

٦٥. الآية رقم (٢٣) من سورة النساء.

٦٦. النفراوي، الفواكه الدواني، ٢/ ١٥. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧١. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٦٩. وابن حزم، المحلَّى، ٩/ ١٣١. وحسب الله، الزواج في الشريعة الإسلامية، ص ٨٨.

٦٧. ابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٢٤.

٦٨. النفرواي، الفواكه الدواني، ٢/ ١٥. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧١. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧٠.

٦٩. الآية رقم (٢٣) من سورة النساء.

٧٠. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/ ٢٥٧. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧١. وزيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢٠٤.

٧١. ابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٢٤.

٧٢. ابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧١.

٧٣. الآية رقم (٢٣) من سورة النساء.

٧٤. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/ ٢٥٧. والقرافي، الفروق، ٣/ ١١٩. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٢. وزيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢٠٤.

٧٥. ابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٢٤.

٧٦. النفراوي، الفواكه الدواني، ٢/ ١٥. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧١. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٦٩.

٧٧. ابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٢٤.

٧٨. النفراوي، الفواكه الدواني، ٢/ ١٥. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧١. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٦٩–٧٠.

٧٩. زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢٠٨.

٨٠. النفراوي، الفواكه الدواني، ٢/ ١٥.

٨١. زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢٠٨.

٨٢. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/ ٢٦٠. وابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٢٤. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ٩٩. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٤–٤٧٥. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧١.

٨٣. الآية رقم (٢٢) من سورة النساء.

٨٤. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/ ٢٦٠. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ١٠٣. والمرداوي، الإنصاف، ٨/ ١١٤. وزيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢٢٠.

٨٥. الآية رقم (٣٨) من سورة يوسف.

٨٦. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/ ٢٦٠. وابن قدامة، ٧/ ٤٧٥. وزيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢٢٠.

٨٧. زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢٠٨. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧١.

٨٨. خالف علي بن أبي طالب رضي الله عنه، معتبراً أم الزوجة كالربيبة، فلا تحرم إلا بالدخول بابنتها. والراجح قول الجمهور، لأن أم الزوجة حرمت بأمر مطلق عن شرط الدخول كما حرمت الأمهات والبنات والأخوات... إلخ، فعلى الذي يشترط الدخول إحضار الدليل، وروي عن ابن عباس –رضي الله عنه– قوله: أبهموا ما أبهم الله تعالى، أي أطلقوا ما أطلق الله تعالى. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/ ٢٥٨. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٢. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧١.

٨٩. الآية رقم (٢٣) من سورة النساء.

٩٠. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/ ٢٥٨. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٢. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧١.

٩١. ابن منظور، لسان العرب، ٥/ ٩٨-٩٩، مادة (ربب) .

٩٢. ابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٣-٤٧٤. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧١.

٩٣. الآية رقم (٢٣) من سورة النساء.

٩٤. ابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٣. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧١. وابن حزم، المحلى، ٩/ ١٤٤.

٩٥. الأنصاري، أسنى المطالب، ٣/ ١٥٠. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٣-٤٧٤. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧١.

٩٦. روي عن عمر وعلي وداود الظاهري أنهم أجازوا نكاح الربيبة إذا لم تكن في حجر الزوج، إذ إن **الله** حرم الربيبة بشرط الدخول بأمها وكونها في حجره، وبالتالي فلا تحرم إلا بالأمرين معاً. وقول الجمهور هو الراجح، لأن التربية لا تأثير لها في التحريم كسائر المحرمات، و**الله** أعلم. ابن حزم، المحلى، ٩/ ١٤٤. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٣. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧١.

٩٧. الآية رقم (٢٣) من سورة النساء.

٩٨. الأنصاري، أسنى المطالب، ٣/ ١٥٠. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٣-٤٧٤. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧١.

٩٩. البهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧١.

١٠٠. التقييد بالابن الصلبي هنا إنما جاء لإخراج زوجة الابن المتبنى، أما زوجة الابن من الرضاع فتدخل في التحريم، ويشملها النص، لولا يقال إن التحريم يخص حليلة الابن الصلبي بناء على مفهوم المخالفة، إذ من شروط العمل بمفهوم المخالفة أن يأتي منطوق بخلاف، وهنا ورد منطوق يشمل الابن الرضاعي وهو قول النبي -صلى **الله** عليه وسلم-: " يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب". انظر: البخاري، صحيح البخاري، ٩/ ١٢٤، رقم: (٢٤٥١) . والأنصاري، أسنى المطالب، ٣/ ١٤٩. وابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٣. وزيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢١٧.

١٠١. الآية رقم (٢٣) من سورة النساء.

١٠٢. ابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٤. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧١.

١٠٣. الرَّضَاع في اللغة: من رَضِعَ الصَّبِيُّ رَضَعًا مِنْ بَابِ تَعِبَ، في لُغَة نَجْد، وَرَضَعَ رَضْعًا مِنْ بَابِ ضَرَبَ، لُغَةٌ لأَهْلِ تِهَامَةَ، وَرَضِعَ يَرْضَعُ رَضَاعًا وَرَضَاعَةً، وَأَرْضَعْتُهُ أُمُّهُ فَهِيَ مُرْضِعٌ وَمُرْضِعَةٌ، والرضاع: اسم لوصول لبن امرأة أو ما حصل من لبنها في جوف طفل بشروط. الفيومي، المصباح المنير، ص١٣٩-١٤٠، مادة (رضع) . ووزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية، ٢٢/ ٢٣٨.

١٠٤. الآية رقم (٢٣) من سورة النساء.

١٠٥. اختلف الفقهاء في مسألة المصاهرة الرَّضاعية، وهل هي كالمصاهرة النسبية في التحريم أو لا؟ مذهب جمهور الفقهاء وهو الراجح أن كل ما يحرم بالمصاهرة بالنسب يحرم فيها بالرضاع، لأن هذا التحريم يدخل في قول النبي -صلى **الله** عليه وسلم-: «يحرم الرضاع ما يحرم من النسب». وهناك قول للحنابلة اختاره ابن تيمية يقضي بأن التحريم بالرضاع فرع على تحريم النسب لا على تحريم المصاهرة، ودليل هذا القول أن التحريم بسبب الرضاعة الوارد في قول **الله** تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ﴾ [النساء/ ٢٣]، لم يذكر المصاهرة، وكذلك الأحاديث النبوية. ابن الهمام، فتح القدير، ٤/ ٤. وزيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢٤٣. وابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ٥/ ٢٥١. وأبو زهرة، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، ص ١٢٠. وحسب **الله**، الزواج في الشريعة الإسلامية، ص ١٠٢. وقد استثنى الفقهاء بعض النساء اللواتي يحرمن بالنسب ولا يحرمن بالرضاع لعدم توفر حكمة التحريم بالرضاع فيهن، وهن كما يلي:

- أم الأخ أو الأخت، من الرضاع، فلا تحرم على الشخص أم أخيه أو أخته من الرضاع، وتحرم عليه من النسب، فهي إما أمه أو زوجة أبيه.

- جدة الولد، فلا تحرم على الرجل جدة ولده أو ابنته من الرضاع، وتحرم عليه من النسب، لأنها إما أمه، أو أم زوجته.

- أخت الولد، فلا تحرم أخت الابن أو البنت من الرضاع، وتحرم من النسب، فهي إما ابنته أو ربيبته.

- أم العم أو أم العمة، فلا تحرم على الرجل أم عمه أو عمته من الرضاع، وتحرم من النسب، لأنها جدته لأب.

- أم الخال أو أم الخالة، فلا تحرم على الشخص أم خاله أو أم خالته من الرضاع، وتحرم من النسب، لأنها جدته لأم. انظر فيما سبق: منلاخسرو، درر الحكام، ١/ ٣٥. والنفراوي، الفواكه الدواني، ٢/ ١٨. والأنصاري، أسنى المطالب، ٣/ ٤٩. والسرطاوي، شرح قانون الأحوال الشخصية، ١/ ٨٢-٨٣.

١٠٦. الكاساني، بدائع الصنائع، ٢/ ٢٦٢. وابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٢٦. والهيتمي، تحفة المحتاج، ٨/ ٢٨٤. والرحيباني، مطالب أولي النهى، ٥/ ٥٩٦. وابن حزم، مراتب الإجماع، ١/ ٦٧. وزيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٦/ ٢٣٥.

١٠٧. رواه البخاري في صحيحه، ٩/ ١٢٤، برقم: (٢٤٥١) . ومسلم في صحيحه، ٧/ ٣٣٥، برقم: (٢٦٢١) .

١٠٨. السرخسي، المبسوط، ٥/ ١٣٢.

١٠٩. ابن قدامة، المغني، ٧/ ٤٧٥-٤٧٦. والبهوتي، كشاف القناع، ٥/ ٧٠.

١١٠. أما إذا كان الاعتداء على أي من المحارم من دون مواقعة، فتكون العقوبة عندئذ التعزير، كما لو فعل ذلك مع غيرهن، ودليل ذلك أن هذا الفعل معصية لم يرد فيها حد ولا كفارة، فيجب التعزير، أشبه ضرب الناس والاعتداء عليهم. الحمد، زنا المحارم، أسباب تفشي هذه الظاهرة، موقع صيد الفوائد، /http:// www. saaid. net/ Doat naif/ 8. htm. وانظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٢/ ١٦١. والشربيني، مغني المحتاج، ٤/ ١٥٠. والمقدسي، الشرح الكبير، ١٠/ ١٧٤.

١١١. يثبت الزِّنى بالإقرار، أو بالبينة، ومذهب المالكية والشافعية والظاهرية أن الإقرار مرة واحدة كاف لثبوت الحد. ومذهب الحنفية، والحنابلة أن الزِّنى لا يثبت بالإقرار إلا أن يقر الزاني أربع مرات أنه ارتكب جريمة الزِّنى. أما البينة، فقد اتفق الفقهاء على أن الزِّنى لا يثبت إلا بشهادة أربعة رجال. المرغيناني، الهداية، ٢/ ٢٨٢. والكاساني، بدائع الصنائع، ٧/ ٤٧. والكشناوي، أسهل المدارك، ٣/ ١٦٩، ١٧٠. والبغدادي، المعونة، ٣/ ١٣٨٣. والشربيني، مغني المحتاج، ٤/ ١٤٩، ١٥٠. ابن أبي تغلب، نيل المآرب، ٢/ ٣٥٨. والماوردي، الحاوي الكبير، ١٣/ ٢٠٦. وابن حزم، المحلى، ١١/ ١٨٠، ١٨١. وابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٦٠، ١٦٩.

١١٢. الكاساني، بدائع الصنائع، ٧/ ٣٥. والشربيني، مغني المحتاج، ٤/ ١٤٦. والمطيعي، تكملة المجموع، ٢٢/ ٥٧. وابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٤٨.

١١٣. المقصود بالبكر هنا: كل رجل أو امرأة لم يجامع في نكاح صحيح، وهو حر بالغ عاقل. النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ١١/ ١٩٠.

١١٤. يجلد الكبر مائة جلدة باتفاق الفقهاء. انظر: الحلبي، ملتقى الأبحر، ١/ ٣٣١. والعيني، البناية، ٥/ ٣٦٢. وابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٤٣٦. والماوردي، الحاوي الكبير، ١٣/ ١٩٣. وابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٣٠. وابن حزم، المحلى، ١١/ ٢٣٢. وأما التغريب فهو موضع خلاف بين الفقهاء، فيرى الحنفية أن التغريب ليس من قبيل الحد، وإنما هو من باب السياسة. ويرى جمهور الفقهاء؛ المالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية، أنه لا بد من تغريب الزاني، وهو جزء من الحد، وهو مروي عن الخلفاء الراشدين الأربعة، وبه قال أبي بن كعب، وابن عمر، وابن مسعود، وعطاء، وطاوس، والثوري، وابن أبي ليلى، وإسحاق، وغيرهم. أما بخصوص المرأة، فيشملها التغريب في قول الشافعية والحنابلة، بخلاف المالكية. ابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٤٣٦. وعليش، منح الجليل، ٩/ ٢٦٢. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ٨٧. والشيرازي، المهذب، ٥/ ٣٩٤. وابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٣٠-١٣١. والبهوتي، كشاف القناع، ٦/ ٩١-٩٢. وابن حزم، المحلى، ١١/ ٢٣١.

١١٥. خالف الخوارج وبعض المعتزلة كالنظام، وأصحابه جمهور علماء المسلمين، فلم يقولوا بالرجم، وقد أجاب جمهور العلماء عن تلكم الشبه التي استند إليها هؤلاء في قولهم بنفي الرجم كعقوبة للزاني المحصن. واختلف الجمهور القائلون بالرجم، هل يجمع بينه وبين الجلد، أم يكتفى بالرجم فقط؟ بالأول قال ابن المنذر، والخرقي، وأحمد في رواية عنه اختارها القاضي، ونسبها أبو يعلى الصغير إلى شيوخ المذهب، ورجحها القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، وهو مروي عن علي، وابن عباس، وأبي بن كعب، والحسن البصري، والحسن بن صالح بن حي، وإسحاق، وداود، وابن حزم. وبالثاني قال الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة في رواية عن أحمد، واختارها أبو بكر الأثرم، وأبو الخطاب، وابن حامد. السرخسي، المبسوط، ٩/ ٣٧. والكاساني، بدائع الصنائع، ٧/ ٣٩. وابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٤٣٥. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ٨٧. والكشناوي، أسهل المدارك، ٣/ ١٦٤. وابن المنذر، الإشراف على مذاهب أهل العلم، ٣/ ٧. والماوردي، الحاوي الكبير، ١٣/ ١٩١. والشيرازي، المهذب، ٥/ ٣٧٣. والشربيني، مغني المحتاج، ٤/ ١٤٦. وابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٢١. وابن مفلح، المبدع، ٩/ ٦١. والمرداوي، الإنصاف، ١٠/ ١٧١. وابن حزم، الحلى، ١١/ ٢٣٤.

وأجاز الحنفية الجمع بين الجلد والرجم في حق الزاني المحصن من باب السياسة. السرخسي، المبسوط، ٩/ ٣٧. والكاساني، بدائع الصنائع، ٧/ ٣٩.

١١٦. يتفق الفقهاء على أن المحصن هو الذي تزوج مسلمة زواجاً صحيحاً، ودخل بها، ووطئها في الفرج، واختلفوا في النكاح الفاسد، ومذهب الجمهور -وهو الراجح-

عدم اعتبار ذلك إحصاناً، بخلاف الشافعي في القديم، وأبي ثور، والأوزاعي، والليث. واختلفوا كذلك في نكاح الذمية، ومذهب المالكية والشافعية في قول، والحنابلة في رواية، وهو الراجح أن ذلك يُحَصِّن، ومذهب الحنفية، والشافعي في رواية، وأحمد في أحد قوليه، أن ذلك لا يثبت به إحصان. الكاساني، بدائع الصنائع، ٧/ ٣٧-٣٨. والسرخسي، المبسوط، ٩/ ٣٩. والكشناوي، أسهل المدارك، ٣/ ١٦٣-١٦٤. والشيرازي، المهذب، ٥/ ٣٧٦-٣٧٧. والشربيني، مغني المحتاج، ٤/ ١٤٧. وابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٢٣، ١٢٥. وابن أبي تغلب، نيل المآرب، ٢/ ٣٥٦.

١١٧. السرخسي، المبسوط، ٩/ ٣٦. وابن رشد، بداية المجتهد، ٢/ ٤٣٤. والماوردي، الحاوي الكبير، ١٣/ ١٩١. وابن قدامة، المغني، ١٠/ ١١٨. وابن حزم، المحلى، ١١/ ٢٣٣.

١١٨. مالك، المدونة، ٦/ ٢٠٩. وابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ٢/ ١٠٧٤.

١١٩. الشيرازي، المهذب، ٥/ ٣٨٢. والشربيني، مغني المحتاج، ٤/ ١٤٦.

١٢٠. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٥٠. والبهوتي، كشاف القناع، ٦/ ٩٤. والبهوتي، شرح منتهى الإرادات، ٣/ ٣٤٥. وابن قدامة، الكافي، ٤/ ٢٠٢.

١٢١. الكاساني، بدائع الصنائع، ٧/ ٣٥.

١٢٢. أما أبو حنيفة فقد فرق بين من يأتي إحدى محارمه عن طريق الزواج وبين من يأتيها بغير عقد، فأوجب الحد إذا كان الوطء بغير عقد، وأوجب التعزير على الذي يأتيها بالعقد، وهو قول سفيان الثوري، جاء في بدائع الصنائع قوله: «وكذلك إذا نكح محارمَه، أو الخامسة، أو أخت امرأته، فوطئها، لا حد عليه عند أبي حنيفة، وإن علم بالحرمة، وعليه التعزير». ودليل أبي حنيفة أن العقد شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات. والراجح أن وطء ذات الرحم المحرم بالعقد لا يعد شبهة دارئة، لأنه وطء في فرج امرأة مجمع على تحريمه من غير ملك ولا شبهة ملك، والواطئ من أهل الحد، عالم بالتحريم، فيلزمه الحد، كما لو لم يوجد العقد، وصورة المبيح إنما تكون شبهة إذا كانت صحيحة، والعقد هاهنا باطل محرم. ولعل ما ذهب إليه أبو حنيفة هو من باب الاحتياط في إقامة الحدود على العباد، وإلا فإن العقد على امرأة من ذوات الرحم المحرم لا يعتد به شرعاً، ولا يوجد مثل هذا في أيامنا هذه، حيث إنه يتم التأكد من أن المرأة مما يباح للرجل الزواج منها أو لا قبل العقد. انظر فيما مضى: الكاساني، بدائع الصنائع، ٧/ ٣٥-٣٦. والسغدي، النتف في الفتاوى، ٢/ ٦٣٢. وابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٤٩. وابن حزم، المحلى، ١١/ ٢٥٣-٢٥٤.

١٢٣. ابن الحسين، الأحكام، ٢/ ١٨٣. وابن المرتضى، البحر الزخار، ١٤/ ١١٠.

١٢٤. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٥٠. وابن المنذر، الإشراف على مذاهب أهل العلم، ٣/ ٢٧. والمطيعي، تكملة المجموع، ٢٢/ ٥٦. وابن حزم، المحلى، ١١/ ٢٥٣.

١٢٥. واختار هذا القول الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله. ابن مانع، الحلل الإبريزية، ٤/ ٣١٥.

١٢٦. مالك، المدونة، ٦/ ٢٠٩.

١٢٧. الشيرازي، المهذب، ٥/ ٣٨٢.

١٢٨. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ٣/ ٣٤٥.

١٢٩. ابن الحسين، الأحكام، ٢/ ١٨٣.

١٣٠. ابن المرتضى، البحر الزخار، ١٤/ ١١٠.

١٣١. العام: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد. الرازي، المحصول في علم الأصول، ٢/ ٣٠٩. والشوكاني، إرشاد الفحول، ص ١١٢.

١٣٢. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٥٠. والبهوتي، شرح منتهى الإرادات، ٣/ ٣٤٥.

١٣٣. الآية رقم (٢) من سورة النور.

١٣٤. رواه مسلم في صحيحه، ٩/ ٥٨، برقم: (٣١٩٩).

١٣٥. رواه مسلم في صحيحه، ٩/ ٢٥، برقم: (٣١٧٥). والترمذي في سننه، ٤/ ١٩، برقم: (١٤٠٢).

١٣٦. ويفعل بالمرأة كذلك إن كانت مطاوعة، أما إن كانت مستكرهة فلا شيء عليها. المرداوي، الإنصاف، ١٠/ ١٧٨.

١٣٧. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٤٩. وابن المنذر، الإشراف على مذاهب أهل العلم، ٣/ ٢٧. وابن قدامة، الكافي ٤/ ٢٠٢.

١٣٨. ابن أبي شيبة، المصنف، ٦/ ٥٦٦.

١٣٩. ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٣٤/ ١٧٧.

١٤٠. ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ٥/ ١٥– ١٦.

١٤١. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٤٩.

١٤٢. الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٦٩٢. والطوسي، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ٤/ ٢٠٨.

١٤٣. الكندي، المصنف، ٤٠/ ٣٤.

١٤٤. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٤٩. وابن حزم، المحلى، ١١/ ٢٥٤.

١٤٥. وممن اختاره من المعاصرين ووقفت على آرائهم: الشيخ العلامة محمد العثيمين، والدكتور عبد الكريم زيدان. والدكتور حسام الدين عفانة. انظر: العثيمين، الشرح الممتع، ١٤/ ٣٥٦٥. وزيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٥/ ١٣٤. وعفانة، موقع يسألونك: http:// www. yasaloonak. net

١٤٦. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٤٩.

١٤٧. الترمذي، سنن الترمذي، ٤/ ٦٢.

١٤٨. ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ٥/ ١٥.

١٤٩. الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٦٩٢.

١٥٠. الطوسي، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ٤/ ٢٠٨. والقمي، من لا يحضره الفقيه، ٤/ ٣٠.

١٥١. الأدلة المذكورة هنا ليست في مصادر الشيعة، فقد اكتفوا في مصادرهم بذكر ما ورد عن الإمام جعفر الصادق، وقوله بوجوب ضرب عنق من فعل ذلك.

١٥٢. الْقُبَّةُ مِنْ الْبُنْيَانِ مَعْرُوفَةٌ، وَهِيَ تُطْلَقُ عَلَى الْبَيْتِ الْمُدَوَّرِ. الفيومي، المصباح المنير، ص ٢٩٠، مادة (قبب).

١٥٣. أَعْرَسَ بِامْرَأَةِ أَبِيهِ بِالْأَلِفِ: أَيْ دَخَلَ بِهَا. وَأَمَّا عَرَّسَ عَلَى مَعْنَى الدُّخُولِ فَقَالُوا هُوَ خَطَأٌ، وَإِنَّمَا يُقَالُ عَرَّسَ: إذَا نَزَلَ الْمُسَافِرُ لِيَسْتَرِيحَ نَزْلَةً ثُمَّ يَرْتَحِلُ، قَالَ أَبُو زَيْدٍ: وَقَالُوا عَرَّسَ الْقَوْمُ فِي الْمَنْزِلِ تَعْرِيسًا إذَا نَزَلُوا أَيَّ وَقْتٍ كَانَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ. الفيومي، المصباح المنير، ص ٢٣٩، مادى (عرس).

١٥٤. رواه داود في سننه، ٤/ ١٥٥، برقم: (٤٤٥٦). والبيهقي في السنن الكبرى، ٨/ ٤١٢، برقم: (١٧٠٥٤).

١٥٥. رواه أبو داود في سننه، ٤/ ١٥٥، برقم: (٤٤٥٧). والدارمي في سننه، ٢/ ٢٠٥، برقم: (٢٢٣٩).

١٥٦. رواه الطبراني في المعجم الكبير، ١٣/ ٣٥٣، برقم: (١٥٣٩١). والنسائي في السنن الكبرى، ٤/ ٢٩٦، برقم: (٧٢٢٤).

١٥٧. رواه الترمذي في سننه، ٣/ ٦٤٣، برقم: (١٣٦٢) ، واللفظ له. والنسائي في سننه، انظر: السيوطي، سنن النسائي بشرح السيوطي، ٦/ ١٠٩. والدارقطني في سننه، ٣/ ١٩٦، برقم: (٣٣٧٠١) . والحديث صحيح، انظر: الألباني، صحيح سنن النسائي، ٢/ ٧٠٠–٧٠١، رقم: (٢١٢٣) .

١٥٨. رواه ابن ماجة في سننه، انظر: السندي، شرح سنن ابن ماجة، ٢/ ١١٨–١١٩.

١٥٩. أورده الهيثمي في مجمع الزوائد، ٦/ ٢٦٩. والسيوطي في الجامع الصغير وزيادته، انظر: المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير، ٢/ ٢٩١.

١٦٠. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٤٩–١٥٠. وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٤/ ١٧٧. وابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ٥/ ١٤–١٦.

١٦١. انظر أدلة القول الثاني من المبحث نفسه.

١٦٢. ابن حزم، المحلى، ١١/ ٢٥٢–٢٥٧.

١٦٣. المصدر السابق نفسه، ١١/ ٢٥٦–٢٥٧.

١٦٤. لا وجود لمصادرة المال في الروايات التي ذكرها ابن حزم. انظر: المحلى، ١١/ ٢٥٢–٢٥٣.

١٦٥. ابن حزم، المحلى، ١١/ ٢٥٣.

١٦٦. انظر مبحث أقوال الفقهاء في عقوبة الزِّنى بالمحارم، (أدلة أصحاب القول الثاني، الدليل الأول) .

١٦٧. الدارقطني، سسن الدارقطني، ٣/ ١٩٦، رقم: (٣٣٨) .

١٦٨. الحاكم، المستدرك، ٦/ ٣٩٣، برقم: (٢٧٢٨) .

١٦٩. أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ٣٨/ ٥٥، برقم: (١٧٨٦٨) ، وفيه أنه دخل بأم امرأته.

١٧٠. الألباني، إرواء الغليل، ٨/ ٢١.

١٧١. الألباني، صحيح سنن أبي داود، ٣/ ٨٤٤، رقم: (٣٧٤٣) .

١٧٢. انظر مبحث أقوال الفقهاء في عقوبة الزِّنى بالمحارم، (أدلة أصحاب القول الثاني، الدليل الثاني) .

١٧٣. النسائي، سنن النسائي، ١٠/ ٤٧٧، رقم: (٣٢٧٩) .

١٧٤. الحاكم، المستدرك، ٦/ ٣٩٠، رقم: (٢٧٢٦) .

١٧٥. الاضطراب في الحديث: أن يختلف الرواة فيه على شيخ بعينه أو من وجوه أخر متعادلة لا يترجح بعضها على بعض، وقد يكون تارة في الإسناد، وقد يكون في المتن، وإذا ما ترجحت إحدى هذه الروايات بحيث لا تقاومها أخرى بأحد وجوه الترجيح فالحكم للراجحة، ولا يطلق الاضطراب حينئذ لا على الراجح ولا على المرجوح. ابن كثير، اختصار علوم الحديث، ص ٦٨. والخطيب، أصول الحديث، ص٣٤٤.

١٧٦. العلة: هي سبب غامض يقدح في الحديث مع ظهور السلامة منه. وعلم العلل: هو العلم الذي يبحث عن الأسباب الخفية الغامضة من جهة قدحها في الحديث. الخطيب، أصول الحديث، ص ٢٩١.

١٧٧. الألباني، إرواء الغليل، ٨/ ٢٠-٢١.

١٧٨. الألباني، صحيح سنن النسائي، ٢/ ٧٠١، رقم: (٢١٢٤) .

١٧٩. البيهقي، السنن الكبرى، ٨/ ٣٦١، رقم: (١٦٨٩٤) .

١٨٠. ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ٥/ ١٥.

١٨١. انظر مبحث أقوال الفقهاء في عقوبة الزِّنى بالمحارم، (أدلة أصحاب القول الثاني، الدليل الثالث) .

١٨٢. البيهقي، السنن الكبرى، ٨/ ٤١٢، رقم: (١٧٠٥٥) .

١٨٣. الألباني، إرواء الغليل، ٨/ ١٩.

١٨٤. الحديث الغريب: هو ما تفرد بروايته شخص واحد في أي موضع وقع التفرد به من السند. الخطيب، أصول الحديث، ص ٣٦٠.

١٨٥. الترمذي، سنن الترمذي، ٣/ ٦٤٣.

١٨٦. الألباني، إرواء الغليل، ٨/ ١٩.

١٨٧. انظر مبحث أقوال الفقهاء في عقوبة الزِّنى بالمحارم، (أدلة أصحاب القول الثاني، الدليل الرابع) .

١٨٨. ذكره الحاكم في المستدرك، ٤/ ٣٥٦.

١٨٩. البيهقي، السنن الكبرى، ٨/ ٤١٣، رقم: ١٧٠٥٦. والألباني، إرواء الغليل، ٨/ ٢٢.

١٩٠. الألباني، إرواء الغليل، ٨/ ٢٢.

١٩١. المصدر السابق نفسه.

١٩٢. الحديث الضعيف: هو الحديث الذي لم تجتمع فيه صفات الصحيح ولا صفات الحسن. أو هو كل حديث لم تجتمع فيه صفات القبول. ابن كثير، اختصار علوم الحديث، ص٤٢. والخطيب، أصول الحديث، ص٣٣٧.

١٩٣. الألباني، ضعيف سنن ابن ماجة، ص ٢٠٤، حديث رقم: (٥٥٨) ، ونصه: «من وقع على ذات محرم فاقتلوه ومن وقع على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة»، وقد استثنى الألباني الشطر الثاني من الحديث، وقال فيه: «صحيح». وانظر: الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ص ٨٤٨، حديث رقم: (٥٨٧٨) .

١٩٤. انظر مبحث أقوال الفقهاء في عقوبة الزِّنى بالمحارم، (أدلة أصحاب القول الثاني، الدليل الخامس) .

١٩٥. الهيثمي، مجمع الزوائد، ٦/ ٢٦٩.

١٩٦. الذهبي، ميزان الاعتدال، ٢/ ٥٣.

١٩٧. الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ص ٧٩٥، حديث رقم: (٥٥١٥) . وانظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، القسم الأول، ١٠/ ٧٦، حديث رقم: (٤٥٧٢) .

١٩٨. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ١٤٩.

١٩٩. ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ٥/ ١٦.

٢٠٠. ابن المنذر، الإشراف على مذاهب أهل العلم، ٣/ ٢٨.

٢٠١. الشوكاني، نيل الأوطار، ٧/ ٢٨٦.

٢٠٢. ابن حزم، المحلى، ١١/ ٢٥٦.

٢٠٣. البهوتي، كشاف القناع، ٦/ ٩٤. العنقري، حاشية العنقري على الروض المربع، ٣/ ٣١١.

٢٠٤. الشوكاني، نيل الأوطار، ٧/ ٢٨٦.

٢٠٥. زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ٥/ ١٣٥.

٢٠٦. انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ١٩٩وما بعدها. والزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص ٦١٠-٦٣٣.

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.

٢. ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد، ت٦٠٦هـ، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمود الطناحي، وطاهر أحمد الزاوي، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م.

٣. الأزهري، محمد بن أحمد، ت٣٧٠هـ، تهذيب اللغة، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

٤. الأصفهاني، الحسين بن محمد، ت٥٠٢هـ، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، ط١، دمشق، وبيروت، دار القلم، والدار الشامية، ١٤١٢هـ -١٩٩٢م.

٥. الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط٢، المكتب الإسلامي، دمشق، وبيروت، ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م.

٦. الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

٧. الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، القسم الأول، ط١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٨. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

٩. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن النسائي، ط١، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٠. الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، أشرف على طباعته زهير الشاويش، ط٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١١. الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف سنن أبي داود، ط١، دمشق وبيروت، المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

١٢. الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف سنن ابن ماجة، أشرف على طباعته والتعليق عليه وفهرسته زهير الشاويش، ط١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٣. الأنصاري، زكريا بن محمد، ت٩٢٦هـ، أسنى المطالب شرح روض الطالب، (د، ط) ، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، (د، ت) .

١٤. البخاري، عبد العزيز بن أحمد، ت٧٣٠هـ، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

١٥. البخاري، محمد بن إسماعيل، ت٢٥٦هـ، صحيح البخاري، قرص المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

١٦. البعلي، محمد بن أبي الفتح، ت٧٠٩هـ، المطلع على أبواب المقنع، (د، ط) ، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

١٧. البغدادي، عبد الوهاب بن علي، ت٤٢٢هـ، المعونة على مذهب عالم أهل المدينة الإمام مالك بن أنس، تحقيق ودراسة حميش عبد الحق، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، (د، ت) .

١٨. البغوي، حسين بن مسعود، ت٥١٠هـ، شرح السنة، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ومحمد زهير الشاويش، (د، ط) ، دمشق، وبيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٩. البكري، عثمان بن محمد، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، (د، ط) ، بيروت، (دار الفكر، (د، ت) .

٢٠. البهوتي، منصور بن يونس، ت١٠٥١هـ، شرح منتهى الإرادات، (د، ط) ، بيروت، عالم الكتب، (د، ت) .

٢١. البهوتي، منصور بن يونس، ت١٠٤٦هـ، كشاف القناع عن متن الإقناع، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٢٢. البيهقي، أحمد بن الحسين، ت٤٥٨هـ، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ -١٩٩٤م.

٢٣. التبريزي، محمد بن عبد الله، ت٧٤١هـ، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٢٤. الترمذي، محمد بن عيسى، ت٢٩٧هـ، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وإبراهيم عطوة، (د، ط) ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د، ت) .

٢٥. ابن أبي تغلب، عبد القادر بن عمر، ت١١٣٥هـ، نيل المآرب بشرح دليل الطالب، تحقيق: الدكتور محمد سليمان الأشقر، ط١، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

٢٦. ابن تيمية، أحمد بن الحليم، ت٧٢٨هـ، مجموع فتاوى ابن تيمية، (دون طبعة ولا بلد نشر ولا دار نشر ولا تاريخ) .

٢٧. الجبعي، زين الدين بن علي، ت٩٦٦هـ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، (د، ط) ، بيروت، دار العالم الإسلامي، (د، ت) .

٢٨. ابن جزي، محمد بن أحمد، ت٧٤١هـ، قوانين الأحكام الفقهية، (د، ط) ، بيروت، دار القلم، (د، ت) .

٢٩. أبو جيب، سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م.

٣٠. الحاكم، محمد بن عبد الله، ت٤٠٥هـ، المستدرك على الصحيحين، (د، ط) ، الرياض، مكتبة النصر الحديثة، (د، ت) .

٣١. ابن حجر، أحمد بن علي، ت٨٥٢هـ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

٣٢. ابن حزم، علي بن أحمد، ت٤٥٦هـ، المحلى، (د، ط) ، تحقيق: لجنة إحياء التراث دار الجيل، ودار الآفاق الجديدة، بيروت، (د، ت) .

٣٣. ابن حزم، علي بن أحمد، ت٤٥٦هـ، مراتب الإجماع، (د، ط) ، بيروت، دار الكتب العلمية، (د، ت) .

٣٤. حسب الله، علي حسب الله، الزواج في الشريعة الإسلامية، (د، ط) ، القاهرة، دار نهر النيل، (د، ت) .

٣٥. ابن الحسين، يحيى بن الحسين، الأحكام، (بدون طبعة ولا بلد نشر ولا دار نشر ولا تاريخ نشر) .

٣٦. الحصكفي، محمد علاء الدين ت١٠٨٨هـ، الدر المختار، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م.

٣٧. الحطاب، محمد بن محمد، ت٩٥٤هـ، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ط٣، بيروت، دار الفكر، ١٤١٢هـ -١٩٩٢م.

٣٨. الحلبي، إبراهيم بن محمد، ت٩٥٦هـ، ملتقى الأبحر، تحقيق: وهبي سليمان الألباني، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ -١٩٨٩م.

٣٩. ابن حنبل، أحمد بن حنبل، ت٢٤١هـ، المسند، الإمام المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

٤٠. الخطيب، محمد عجاج، أصول الحديث، ط٤، بيروت، دار الفكر، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٤١. الدارقطني، علي بن عمر، ت٣٨٥هـ، سنن الدارقطني، (د، ط) ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٣هـ–١٩٩٣م.

٤٢. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، ت٢٥٥هـ، سنن الدارمي، تحقيق: فؤاد زمرلي، وخالد السبع، ط١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ –١٩٨٧م.

٤٣. أبو داود، سليمان بن الأشعث، ت٢٧٥هـ، سنن أبي داود، (د، ط) ، بيروت، دار الجيل، ١٤٠٨هـ –١٩٨٨م.

٤٤. الدسوقي، محمد بن عرفة ت١٢٣٠هـ، حاشية الدسوقي، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، (د، ت) .

٤٥. الذهبي، محمد بن أحمد، ت٧٤٨هـ، كتاب الكبائر، (د، ط) ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د، ت) .

٤٦. الذهبي، محمد بن أحمد، ت٧٤٨هـ، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي البجاوي، بيروت، ط١، دار المعرفة، ١٣٨٢هـ –١٩٦٣م.

٤٧. الرازي، محمد بن عمر، ت ٦٠٦هـ، المحصول من علم الأصول، دراسة وتحقيق طه جابر العلواني، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ–١٩٩٢م.

٤٨. الربيع، الربيع بن عمر، مسند الربيع، تحقيق محمد إدريس عاشور، وعاشور بن يوسف، (د، ط) ، بيروت، وسلطنة عمان، ١٤١٥هـ.

٤٩. الرحيباني، مصطفى بن سعد، ت١٢٤٣هـ، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، (د، ط) ، بيروت، المكتب الإسلامي، (د، ت) .

٥٠. أبو رخية، ماجد أبو رخية، الحدود في الفقه الإسلامي، ط١، الكويت مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ –١٩٩٧م.

٥١. ابن رشد، محمد بن أحمد، ت٥٩١هـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط٨، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ–١٩٨٦م.

٥٢. الرملي، محمد بن أحمد، ت١٠٠٤هـ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الطبعة الأخيرة، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ –١٩٨٤م.

٥٣. الزبيدي، محمد مرتضى، ت١٢٠٦هـ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الصبور شاهين، ط١، دولة الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٢٢هـ–٢٠٠١م.

٥٤. الزحيلي، وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ط١، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٦هـ–١٩٨٦م.

٥٥. الزحيلي، وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ط٢، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٥هـ–١٩٨٥م.

٥٦. الزركشي، محمد بن بهادر، ت ٧٩٤هـ، البحر المحيط في أصول الفقه، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

٥٧. أبو زهرة، محمد أبو زهرة، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، (د، ط) ، القاهرة، دار الفكر العربي، (د، ت) .

٥٨. زيدان، عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ –١٩٩٤م.

٥٩. زيدان، عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م.

٦٠. الزيلعي، عثمان بن علي، ت٧٤٣هـ، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط١، مصر، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٥هـ.

٦١. السرخسي، محمد بن أبي سهل، ت٤٩٠هـ، المبسوط، (د، ط) ، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٩هـ–١٩٨٩م.

٦٢. السرطاوي، محمود السرطاوي، شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، ط١، عمان، دار العدوي، ١٩٨١م.

٦٣. السغدي، علي بن الحسين، ت٤٦١هـ، النتف في الفتاوى، تحقيق صلاح الدين الناهي، ط٢، عمان، وبيروت، دار الفرقان، ومؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ– ١٩٨٤م.

٦٤. ابن سيدة، علي بن إسماعيل، ت٤٥٨هـ، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، (د، ط) ، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

٦٥. الشربيني، محمد الخطيب، ت٩٧٧هـ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، (د، ت) .

٦٦. الشوكاني، محمد بن علي ت١٢٥٠هـ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، (د، ت) .

٦٧. الشوكاني، محمد بن علي ت١٢٥٠هـ، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من كلام سيد الأخيار، (د، ط) ، بيروت، دار الجيل، (د، ت) .

٦٨. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، ت٢٣٥هـ، مصنف ابن أبي شيبة، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

٦٩. الشيرازي، إبراهيم بن علي، ت٤٧٦هـ، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي، ط١، دمشق وبيروت، دار القلم، والدار الشامية، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.

٧٠. الصالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ–١٩٨٤م.

٧١. ابن ضويان، إبراهيم بن محمد، ت١٣٥٣هـ، منار السبيل في شرح الدليل، ط٢، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٥هـ –١٩٨٥م.

٧٢. الطوسي، محمد بن الحسين، ت٤٦٠هـ، الاستبصار فيما ختلف من الأخبار، (د، ط) ، بيروت، دار صعب ودار التعارف، ١٣٩٠هـ.

٧٣. الطوسي، محمد بن الحسين، ت٤٦٠هـ، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ط٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٠هـ–١٩٨٠م.

٧٤. ابن عابدين، محمد أمين، ت١٢٥٢هـ، رد المحتار على الدر المختار، المسمى (حاشية ابن عابدين) ، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ –١٩٧٩م.

٧٥. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، ت٤٦٣هـ، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، ط٢، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠٠هـ– ١٩٨٠م.

٧٦. ابن العثيمين، محمد بن العثيمين، الشرح الممتع شرح زاد المستقنع، ملف pdf، عن شبكة الإنترنت.

٧٧. عليش، محمد بن عليش، ت١٢٩٩هـ، منح الجليل شرح مختصر خليل، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ– ١٩٨٩م.

٧٨. العنسي، أحمد بن قاسم، التاج المذهب لأحكام المذهب، ط١، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، ١٣٦٦هـ –١٩٤٧م.

٧٩. العنقري، عبد الله بن عبد العزيز، حاشية العنقري على الروض المربع، (د، ط) ، مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م.

٨٠. العيني، محمود بن أحمد، ت٨٥٥هـ البناية في شرح الهداية، ط١، دار الفكر بيروت، ١٤٠١هـ –١٩٨١م.

٨١. ابن فارس، أحمد بن فارس، ت٣٩٥هـ، معجم المقاييس في اللغة، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ –١٩٩٤م.

٨٢. ابن الفضل، المظفر بن الفضل، ت.. هـ، نَضرةِ الإغريضِ في نُصْرةِ القَريض، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

٨٣. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، ت٨١٧هـ، القاموس المحيط، ط٤، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ –١٩٩٤م.

٨٤. الفيومي، أحمد بن محمد، ت٧٧٠هـ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ط١، القاهرة، دار الحديث، ١٤١٢هـ–٢٠٠٠م.

٨٥. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، ت ٢٠هـ، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق زهير الشاويش، ط٥، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م.

٨٦. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، ت٦٢٠هـ، المغني على مختصر الخرقي، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ –١٩٨٤م.

٨٧. القرافي، أحمد بن إدريس، ت٦٨٤هـ، أنوار البروق في أنواع الفروق، (الفروق) ، (د، ط) ، بيروت، عالم الكتب، (د، ت) .

٨٨. القرطبي، محمد بن أحمد، ت٦٧١هـ، الجامع لأحكام القرآن، (بدون طبعة ولا بلد نشر ولا دار نشر ولا سنة نشر.

٨٩. القليصي، علي أحمد، أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية، ط١، صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، ١٤١٣هـ–١٩٩٢م.

٩٠. القمي، محمد بن علي، ت٣٨١هـ، من لا يحضره الفقيه، (د، ط) ، بيروت، دار التعارف ودار صعب، ١٤٠١هـ–١٩٨١م.

٩١. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، ت٧٥١هـ، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، (د، ط) ، القاهرة، دار الحديث، (د، ت) .

٩٢. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، ت٧٥١هـ، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، ط٥، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م.

٩٣. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، ت٥٨٧هـ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ –١٩٨٦م.

٩٤. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، ت٧٧٤هـ، اختصار علوم الحديث، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ–١٩٨٣م.

٩٥. الكشناوي، أبو بكر بن حسن، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، (د، ت) .

٩٦. الكندي، أحمد بن عبد الله، ت٥٥٧هـ، المصنف، (د، ط)، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، (د، ت) .

٩٧. ابن ماجة، محمد بن يزيد، ت٢٧٣هـ، سنن ابن ماجة، (د، ط) ، بيروت، دار الجيل، (د، ت) .

٩٨. مالك، مالك بن أنس، ت١٧٩هـ، المدونة، دار صادر، بيروت، (د، ت) .

٩٩. ابن مانع، عبد الله بن مانع، الحلل الإبريزية من التعليقات البازية على صحيح البخاري، ط١، الرياض، دار التدمرية، ١٤٢٨هـ–٢٠٠٧م.

١٠٠. الماوردي، علي بن محمد، ت٤٥٠هـ، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: علي معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ –١٩٩٤م.

١٠١. ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، ت٨٤٠هـ، البحر الزخار، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

١٠٢. ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، ت٨٤٠هـ، الأزهار في فقه الأئمة الأخيار، ط١، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، ١٣٦٦هـ–١٩٤٧م.

١٠٣. المرداوي، علي بن سليمان، ت٨٨٥هـ، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد الفقي، (د، ط) ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٧هـ–١٩٥٧م.

١٠٤. المرغيناني، علي بن عبد الجليل، ت٥٩٣هـ، الهداية شرح بداية المبتدي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ –١٩٩٠م.

١٠٥. مسلم، مسلم بن الحجاج، ت٢٦١هـ، صحيح مسلم، قرص المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

١٠٦. المطيعي، محمد نجيب، تكملة المجموع، (د، ط) ، جدة، مكتبة الإرشاد، (د، ت) .

١٠٧. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، ت٨٨٤هـ، المبدع في شرح المقنع، ط٢، دمشق وبيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٦هـ –١٩٨٦م.

١٠٨. ابن مفلح، محمد بن مفلح، ت٧٦٣هـ، الفروع، ط٤، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٥هـ –١٩٨٥م.

١٠٩. المقدسي، عبد الرحمن محمد، ت٦٨٢هـ، الشرح الكبير على متن المقنع، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، ١٤١٢هـ–١٩٩٢م.

١١٠. المناوي، محمد عبد الرءوف، ت١٠٣١هـ، التيسير بشرح الجامع الصغير، ط٣، الرياض، مكتبة الإمام الشافعي، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

١١١. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم ت٣١٨هـ، الإشراف على مذاهب أهل العلم، تحقيق: عبد الله البارودي، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ –١٩٩٣م.

١١٢. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم ت٣١٨هـ، الأوسط، (مخطوط) ، نسخة المحمودية.

١١٣. ابن منظور، محمد بن مكرم، ت٧١١هـ، لسان العرب، تحقيق وتعليق: علي شيري، ط٢، بيروت، مؤسسة التاريخ الإسلامي، ودار إحياء التراث العربي، ١٤١٢هـ –١٩٩٢م.

١١٤. منلاخسرو، محمد بن فراموز، ت٨٨٥هـ، درر الحكام شرح غرر الأحكام، (د، ط) ، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، (د، ت) .

١١٥. المواق، محمد بن يوسف، ت٨٩٧هـ، التاج والإكليل لمختصر خليل، (د، ط) ، بيروت، دار الكتب العلمية، (د، ت) .

١١٦. النسائي، أحمد بن شعيب، ت٣٠٣هـ، سنن النسائي، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

١١٧. النسائي، أحمد بن شعيب، ت٣٠٣هـ، السنن الكبرى، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

١١٨. النسفي، عمر بن محمد، ت٥٣٧هـ، طُلبَة الطَّلَبة، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

١١٩. النفراوي، أحمد بن غنيم، ت١١٢٠هـ، الفواكه الدواني شرح رسالة ابن أبي زيد القرواني، ط٣، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.

١٢٠. النووي، يحيى بن شرف، ت٦٧٦هـ، صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، ط١، بيروت، الدار الثقافية العربية، ١٣٤٧هـ -١٩٢٩م.

١٢١. النووي، يحيى بن شرف، ت٦٧٦هـ، منهاج الطالبين، (د، ط) ، عدن، مكتبة الثقافة، (د، ت) .

١٢٢. ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، ت٨٦١هـ، فتح القدير، ط٢، بيروت، دار الفكر، (د، ت) .

١٢٣. الهيتمي، أحمد بن حجر، ت٩٧٤هـ، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، (د، ت) .

١٢٤. الهيتمي، أحمد بن محمد، ت٩٧٤هـ، الزواجر عن اقتراف الكبائر، ضبطه وكتب هوامشه أحمد عبد الشافي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١٢٥. الهيثمي، علي بن أبي بكر، ت٨٠٧هـ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (د، ط) ، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م.

١٢٦. وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية، (د، ط) ، الكويت، (د، ت) .

١٢٧. اليوسي، الحسن بن مسعود، ت ١١٠٢هـ، زهر الأكم في الأمثال والحكم، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

مواقع على شبكة الإنترنت:

١. موقع صيد الفوائد، http:// www. saaid. net/ Doat/ naif/ 8. htm. مقال للدكتور، نايف بن أحمد الحمد، بعنوان: زنى المَحَارم: أسباب تفشي هذه الظاهرة.

٢. موقع يسألونك، http:// www. yasaloonak. net. حسام الدين بن موسى عفانة.

حُقُوقُ الأَسْرَى من غَير المسْلمينَ في الشريعة الإسلامية*

د. قاسم توفيق قاسم خضر**

* تاريخ التسليم ٢٧/ ٧/ ٢٠١١م، تاريخ القبول ١٨/ ٩/ ٢٠١١م.
** أستاذ مساعد/ عضو هيئة تدريس غير متفرغ/ كلية التربية/ فرع طولكرم/ جامعة القدس المفتوحة/ فلسطين.

ملخص:

حوى البحثُ تمهيداً تحدثت فيه عن تعريف الأسير والحكمة من مشروعية الأسر، وأظهرتُ من خلاله شروط الأسر، وخلصتُ إلى أنّ شروط الأسر والحكمة منه مترابطان ضمن منظومة محددة تقودُنا إلى فهم صحيح لحقوق الأسرى.

واستعرضتُ بعدها حقوق الأسرى ضمن ستة محاور تتصل مباشرة بموضوع البحث، بنيتُ عبرها فهماً عميقا لقضية الأسرى وحقوقهم، وذلك من خلال بناءٍ فقهي، جاءت فيه الأحكام التفصيلية متأخرة عن القواعد والأحكام الكليّة، ومبنيّة عليها.

ذكرتُ في المحور الأول المبادئ الإنسانية التي يُبنى عليها الدين برمته، وتتصل اتصالاً وثيقاً بقضية الأسرى، وأردفته بمحور تحدثتُ فيه عن المنظومة الأخلاقية في الإسلام، وما لها من تأثير في كيفية معاملة الأَسرى.

أمّا المحور الثالث فهو من أهم المحاور، لأنّه يبين قاعدة ذهبية، تعيننا على المشاركة الفعالة في أي هيئة دولية تُعنى برفع الظلم عن الأسرى، وأتبعته بمحور الأوضاع الاستثنائية، لأبيّن من خلاله الفرق بين الأصل والاستثناء، كيلا يقع الخلطُ بينهما.

وجاء المحور الخامسُ ليلقي الضوء على الأحكام التفصيلية التي وقعت في عهد النبوة والخلفاء، والتي تمثل ترجمة عملية لموقف الإسلام من الأسرى، ولتوضيح الصورة العملية كان سادس المحاور محورَ الشواهد التاريخية، مظهراً فيه بعض الصور المضيئة، ومشيراً إلى الهفوات التي وقع بها بعض المسلمين، فالتاريخ –كما الواقع– ترجمة عملية للمفاهيم النّظرية، أو هكذا ينبغي أن يكون.

ثمّ كانت الخاتمةُ حاملةً للاستنتاجات التي استخلصتها من البحث، وأهمها استقرار حال الأسير بين المنّ والفداء، وصياغة قانونية لبيان كيفية معاملة الأسرى في الشريعة الإسلامية.

Abstract:

In this research, I attempt to define who the captive or prisoner of war (POW) is, why this case is allowed in Islam and its circumstances. These will lead to the fact that these prisoners have their own rights. I explained in the first and the second parts of my study the rights of (POW) and their exemplifications that are based on Islamic jurisprudence and its moral system. In the third part, which is the most important, I explained an important concept that helps us in participating in any international activity or body for ending the injustices toward (POW) . Moreover, I tried to clarify the differences between what is essential or basic and what is exceptional. The fifth part sheds light on the detailed, practical issues concerning (POW) during the Prophet's life (PBUH) and the four Caliphs era. The sixth part exposes fantastic historical applications of the teaching of Islam toward (POW) without ignoring some of the faults committed. At the end of the research, there is a conclusion which emphasizes that the majority of scholars believe that the state of (POW), as Allah declares in the Holy Quran, is either (generosity or ransom). The research also gives a legislative explanation for the way (POW) are treated in the Islamic legistlation.

مقدمة:

قصرتُ بحثي على حقوق الأسرى من غير المسلمين؛ فخرجَ بذلك الأسيرُ المسلمُ الذي ظَفِرَ به العدو [١] ، وما وقعَ من أسر بين المسلمين في خلافاتهم الداخلية، مع ملاحظة أنّ المأسور في هذه الحالة لا يُسمّى أسيراً، ولا تجري عليه أحكام الأسير، والأصح أنّ يُسمّى محبوساً، ترتبط حالته بأحكام قضائية؛ كأحكام البغاة والمُمتنع عن الصلاة كسلاً [٢] ، لذا وجب التنبيه على أنّ بحثي لا يتناول هذه الحالات.

هدف البحث:

الهدفُ من هذا البحث توضيحُ موقف الإسلام من حقوق الأسرى وكيفية معاملتهم، والخروج من اللغة الخطابية الحماسية والعناوين الفضفاضة إلى لغة علميّة مُقَنَّنة أُبيّنُ من خلالها قدرة الشريعة على مواكبة متطلبات العصر، خدمةً للأسرى والقيم الإنسانية العليا، ودفعاً للظلمِ والتعسف والإذلال.

أهمية البحث:

تكمنُ أهمية البحث في كونه محاولة لتقنين الأحكام المتعلقة بأسرى العدو في صورة مواد قانونية على غرار القوانين الحديثة، تسعفنا في مواكبة تفاصيل وحيثيات التطور الإنساني ومتطلباته، مدعومة بفقه المقاصد والأولويات، وبناء الأحكام التفصيلية على الأحكام الكليّة، صياغةً تقوم على محددات قانونية عامة، تندرج تحتها كلّ المواد القانونية الفرعية، دفعاً لتهمة القصور عن الشريعة الغراء.

مشكلة البحث:

تتمثلُ مشكلة البحث في حلّ الإشكال الناتج عن الخلط بين الأحكام المرحلية والأحكام النهائية المتعلقة بالأسرى، وقلة الوعي للمقاصد الشرعية والقواعد الإنسانية التي قررتها الشريعة بهذا الخصوص، واجتزاء النصوص بعيداً عن مناسباتها وملابساتها، واعتبار الاستثناء أصلاً، والأصل استثناءً، وقد انعكس ذلك على سلوك بعض الجماعات الإسلامية التي أساءت فهم الدّين؛ فجاءت ترجمتها العملية في معاملة الأسرى صورة مسيئة للإسلام والمسلمين.

منهج البحث:

وللوصول إلى البُغْيَةِ سلكتُ مسلكاً جديداً، اعتمدتُّ فيه على القواعد والمبادئ والأحكام الكليَّة المتّصلة بموضوع الأسرى، مسترشداً بالمقاصد الشرعية وفقه الأولويات وتقدير المصلحة، وهو مسلكٌ يُعينُ على تحقيق الغرض الّذي من أجله كان هذا البحث.

وَأظهرتُ الصّلة بين تلك القواعد والأحكام الكليّة وبين حقوق الأسرى وكيفية معاملتهم، ثمّ ربطتُ بينها وبين الأحكام التفصيلية التي وردت في شأن الأسرى في القرآن أولاً، ثم ما ورد عن رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، ثمّ ما أُثِرَ عن الصحابة والتّابعين، وما صحّ من الروايات التاريخية.

ونظرت بعدها في آراء الفقهاء واجتهاداتهم، ورجّحتُ منها ما يتفقُ مع الأحكام الكليّة والمقاصد العليا للشريعة الإسلامية، ثمّ بذلتُ الجهد المستطاع في ربط ذلك كلّه لاستخراج منظومة قانونية بِشأن الأسرى حقوقاً ومعاملة.

دراسات سابقة:

هناك كثير ممن كتبوا عن الأسرى حقوقاً ومعاملةً، وهي مبثوثة على شبكة المعلومات العالمية على شكل مقالات ونقاشات وحوارات، وهي في مجملها عرضٌ مباشر لأحكام الشريعة الواردة في الموضوع، وقد قصد أصحابها – غالباً – الرد على قبح المعاملة التي يتلقاها الأسرى، وبخاصة على يد الأمريكان أو اليهود في فلسطين.

وَقسمتُ بحثي إلى ما يأتي:

١. تمهيد حوى تعريفاً وتوضيحاً لبعض القضايا المتصلة بموضوع البحث.

٢. ستة محاور تحت عنوان «حُقُوقُ الأَسْرَى في ضوء القواعد العامة، والأحكام التفصيلية والشواهد التاريخية».

٣. خاتمة تحمل في طيّاتها خلاصة البحث.

تـمْهيد:

تعريف الأسرى:

الأَسير لـغةً من الفعل أَسَر، ويقال: أَسَرْت الرجلَ أَسْراً وَإِسَارًا، فَهُوَ أَسير ومأْسور، وَالْجَمْعُ أَسْرى وأُسارى. والأَسيرُ المُقَيَّدُ، ثمّ أطلق على الأَخِيذُ مُطَلقًا وَلَو كَانَ غيرَ مربوطٍ بشْيءٍ. وكلُّ مَحْبُوسٍ فِي قَـيْدٍ أَو سِجْنٍ: أَسيرٌ (٣) .

وفي الاصطلاح: «هم الْمُقَاتِلُونَ مِنَ الْكُفَّار، إِذَا ظَفِرَ الْمُسْلِمُونَ بِأَسْرِهِمْ أَحْيَاءً» (٤) ، كَمَا أُطلِقَ لَفْظَ الأَسِيرِ عَلَى الْمُسْلِمِ الَّذِي ظَفِرَ بِهِ الْعَدُوّ (٥) ، ويَعْنِيْنَا في هذا البحث بيان حقوق الأسرى الذين ظفر المسلمون بهم، وأصبحوا في قبضتهم.

مَنِ الّذيْ يُؤسَرُ؟ :

إذا حدّدنا أنّ المقصود بالأسرى هم من ظفر بهم المسلمون من الأعداء أحياءً؛ فإنَّهُ لاَ يُؤْسَرُ مَنْ لاَ ضَرَرَ مِنْهُمْ، وَلاَ فَائِدَةَ في أَسْرِهِمْ، كَالشَّيْخِ الْفَانِي وَالزَّمِنِ (٦) وَالأَعْمَى وَالرَّاهِبِ إِذَا كَانُوا مِمَّنْ لاَ رَأْيَ لَهُم (٧) ؛ ذَلِكَ أَنَّ دُرَيْدَ بْنَ الصِّمَّةِ قُتِلَ يَوْمَ حُنَيْنٍ وَهُوَ شَيْخٌ فَانٍ، وَكَانُوا قَدْ خَرَجُوا بِهِ مَعَهُمْ لِيَسْتَعِينُوا بِرَأْيِه، فَلَمْ يُنْكِرْ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَتْلَهُ، لأَنَّ الرَّأْيَ مِنْ أَعْظَمِ الْمَعُونَةِ فِي الْحَرْبِ، وَرُبَّمَا كَانَ أَبْلَغَ مِنْ الْقِتَالِ (٨) ؛ وَمن جاز قَتلُه جاز أسره، رجلاً كان أو امرأةً.

وبالجُملة لا يؤسر من ليس له تأثير مباشر في المجهود الحربي (٩) ، ومن ذلك «التَّدْبِيرُ في الْحَرْبِ، وَالتَّحْرِيضُ لِلْقِتَالِ، فَمَنْ كَانَ كَذَلِكَ، حَلَّ قَتْلُهُ مِنْ رَجُلٍ وَامْرَأَة» (١٠) ، لأنّ الرسول صلى الله عليه وسلم في فتح مكة مرَّ عَلَى امْرَأَةٍ مَقْتُولَةٍ؛ فَقَالَ: «مَا كَانَتْ هَذِهِ تُقَاتِلُ فِيمَنْ يُقَاتِلُ»، ثُمَّ قَالَ لِرَجُلٍ: «انْطَلِقْ إِلَى خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ، فَقُلْ لَهُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لاَ تَقْتُلَنَّ ذُرِّيَّةً، وَلاَ عَسِيفاً (١١) » (١٢) ، والمعنى إِذَا قَاتَلَتِ الْمَرْأَةُ جَازَ قتلها (١٣) ، وأسرُها.

إنّ أسر من ليس له تأثير مباشر في المجهود الحربي مُخالفٌ للهدي النبويّ، ولا ينسجم مع «الحكمة من مشروعية الأسر»؛ وفي هذا إشارة لما يُسمى «حماية المدنيين زمن الحرب».

الحكمة من مشروعية الأسر:

من المعلوم أنّ المطلب الأول في الحرب – من الناحية العسكرية – هو حسمها بأقل الخسائر، ولهذا كان الأسر لإِبْعَاد الأسيرِ عَنْ سَاحَةِ الْقِتَال، لما في إبعاده إضعاف لقوة العدو، ولنتمكن من افْتِكَاكِ أَسْرَى الْمُسْلِمِينَ، بفك الأسرى منهم بالأسرى منا (١٤) ، أو لأخذ الفداء – أي العوض عن فك أسره – فيتقَوَّى به المسلمون على أعدائهم (١٥) ، أو لأجل تحقيق مصلحة في إطلاق سراح الأسير بلا عوض كما حدث حين أطلق النبيُّ سراحَ ثمامة فأسلم وشهد الشهادتين (١٦) .

وإذا علمنا أنّ الهدف الأعلى للحرب في الإسلام هو تمكينُ الناس من الاختيار الحرّ؛ إذ «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّين» (١٧) ، تبيّنَ لنا أنّ إذلال الأسير أو إهانته أو تعذيبه لا يلتقي مع الحكمة التي من أجلها كان الأسرُ، ولا يلتقي مع الهدف الأعلى التي من أجله كانت الحرب.

ويزيدُ الأمرَ توكيداً قولُه تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الأَسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (١٨) ، وهو خطابٌ دعوي يهدف لاستمالة الأسرى (١٩) ، لا تنفيرهم من الدّين وأهله.

إنّ كسر شوكة العدو كهدف قريب للمعركة، وَالحكمة التي من أجلها شُرع الأسر، يلتقيان مع الهدف الأعلى للحرب في سياق متكامل يُلزمنا بفهم محدد حول حقوق الأسرى، وَكيفية معاملتهم على قاعدة «إنّ الله تعبدنا بالوسائل كما تعبدنا بالغايات».

قَبَسٌ من أخلاق الحرب في الإسلام:

ولأنّ موضوع الأسرى له صلة مباشرة بنتائج الحرب، ولأنّ معاملتهم فرعٌ من المنظومة الأخلاقية التي تَحْكُمُ الحرب برمتها، لذا كان من المُفيد أنْ نأتيَ على لمحة موجزة نلقي الضوء من خلالها على أبرز الأخلاق الإسلامية في الحرب.

لقد أحاط الإسلام الحربَ بجملة من الضوابط والقيم التي تُعبِّرُ عن جوهره المُتمثل بإتمام مكارم الأخلاق (٢٠) ، وهي ضوابط وقيمٌ ترتبطُ بقواعد أخلاقية عامة منها: قوله تعالى: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً» (٢١) ، وقوله تعالى: «وَلاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا» (٢٢) ، وقوله تعالى: «وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (٢٣) .

من أَجلِ هذا – وترسيخاً للقيَم الجديدة – كَانَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَّرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ، أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: «اغْزُوا بِاسْمِ اللهِ فِي سَبِيلِ اللهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللهِ، اغْزُوا وَلاَ تَغُلُّوا، وَلاَ تَغْدِرُوا، وَلاَ تَمْثُلُوا، وَلاَ تَقْتُلُوا وَلِيدًا» (٢٤) ؛ ولأنّ الوسيلة من جنس الغاية كان تحريمُ الخيانة، والغدر، وقَتْلُ الصِّبْيَانِ، وتشويه جسد المقتول بقَطعِ أَطْرَافِهِ أَوْ أَنْفِهِ أَوْ أُذُنِهِ، ولما في المثلة من إهدار لكرامة الإنسان.

ومن أخلاق الحرب في الإسلام عدم التعرض للرهبان والعبّاد والنّسّاك في صوامعهم وبِيَعِهم (٢٥) وأماكن عبادتهم، لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لاَ تَقْتُلُوا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ» (٢٦) ، ولما أوصى به جيش مؤتة بقوله: «وَسَتَجِدُونَ فِيهِمْ رِجَالاً فِي الصَّوَامِعِ مُعْتَزِلِينَ مِنَ النَّاسِ فَلاَ تَعَرَّضُوا لَهُمْ» (٢٧) .

وأوصى أبو بكر يَزِيدَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ – وَكَانَ أحد أُمراء الجيوش التي بعث بها أبو بكر إلى الشام – وصيةً جامعة تدلّ على الأخلاق العالية التي يتمتع بها جيش المسلمين؛ فقال: وَإِنِّي مُوصِيكَ بِعَشْرٍ: «لاَ تَقْتُلَنَّ امْرَأَةً، وَلاَ صَبِيًّا، وَلاَ كَبِيرًا هَرِمًا، وَلاَ تَقْطَعَنَّ شَجَرًا مُثْمِرًا،

وَلاَ تُخرِّبَنَّ عَامرًا، وَلاَ تَعْقرَنَّ شَاةً، وَلاَ بَعِيرًا إلاَّ لِمَأْكَلَة، وَلاَ تَحْرِقَنَّ نَخلاً، وَلاَ تُغرِّقَنَّهُ، وَلاَ تَغْلُلْ وَلاَ تَجْبُنْ» (٢٨) ، وفي هذه الوصية «حماية المدنيين زمن الحرب»، والمحافظة على ممتلكاتهم وأموالهم.

وفي السياق ذاته أوصى عمر بعدم التعرض للمزارعين، وأنْ يدعوهم وشأنهم ما داموا مسالمين، وكتب في ذلك كتاباً قال فيه: «وَاتَّقُوا اللَّهَ فِي الْفَلاَّحِينَ الَّذِينَ لاَ يَنْصُبُونَ لَكُمُ الْحَرْبَ» (٢٩) .

ومن الأخلاق الحربية الرفيعة التي سجلها التاريخ، أنَّ عَمْرَو بْنَ الْعَاص، وَشُرَحْبِيلَ بْنَ حَسَنَةَ أرسلاَ عُقْبَةَ بنَ عامر الجهنيّ بَرِيدًا إِلَى أَبِي بَكْر الصِّدِّيق رَضيَ اللهُ عَنْهُ بِرَأْس يَنَاق بطريق الشَّام؛ فَلَمَّا قَدمَ عَلَى أَبِي بَكْر رَضيَ اللهُ عَنْهُ أَنْكرَ ذَلك، فَقَالَ لَهُ عُقْبَةُ: يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ فَإِنَّهُمْ يَصْنَعُونَ ذَلكَ، قَالَ: أَفَاسْتِنَانٌ (٣٠) بِفَارِسَ وَالرُّومِ؟ لا يُحْمَلْ إِلَيَّ رَأْسٌ (٣١) ، فَإِنَّمَا يَكْفِي الْكِتَابُ وَالْخَبَرُ (٣٢) .

حُقُوقُ الأَسْرَى:

في ضوء القواعد العامة والأحكام التفصيلية والشواهد التاريخية:

الحَقُّ لُغةً هُوَ مَصْدَرُ حَقَّ الشَّيْءُ مِنْ بَابَيْ ضَرَبَ وَقَتَلَ إِذَا وَجَبَ وَثَبَتَ (٣٣) ، وفي الاصطلاح هو اختصاص ثابت شرعاً يقتضي سلطة أو تكليفاً لله على عباده، أو تكليفاً لشخص أو لفئة على غيره (٣٤) ، والمعنى «أنّ الحقَّ يختص بشخص معيّن أو بفئة معينة، وَأما ما كان من قبيل المُباح فلا يُعدُّ حقاً بالمعنى المراد هنا؛ إذ لا يوجد شخص مُكلف بأداء هذا الحق لصاحبه. ثم إن هذا الاختصاص لا يكون معتبَراً ما لم يعتبره الشرع، ويشمل سلطة شخص على شخص أو شيء معين، يُكلف – بموجبه – الغير بأداء ما في عهدته لصاحب الحق» (٣٥) .

وعليه فإنّ حقوق الأسرى في الشريعة هي جملة ما وجب وثبت لهم من خدمات وامتيازات تُكلّف الدولة – أو الجهة الآسرة – بتأديتها لهم، وَيمكنني – في ضوء ما تقدم – أنْ أحدد موقف الشريعة اتجاه معاملة الأسرى وحقوقهم **عبر المحاور الستة التالية**:

المحور الأول ـ المبادئ الإنسانية:

الناظر في الشريعة الإسلامية يجدها مبنيّةً على أسس ومبادئ إنسانية، تُمثلُ معالمَ الطريق نحو فهم صحيح لموقف الشريعة من حقوق الأسرى، ويشبه هذا التخريج فقه المقاصد الشرعية الكبرى التي يُبنى عليها فقهُ الأحكام الفرعية (٣٦) .

والمبادئ الإنسانية الإسلامية كثيرة، أذكر منها ما يتصل بموضوع الأسرى، وأهمها:

- **القاعدة الأولى- حفظُ كرامة الإنسان:** [٣٧] ، لقوله تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً»[٣٨]، ومظاهر التكريم الربّاني للإنسان أكثر من أن تُحصى، ولما رواه البخاري عن سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّتْ بِهِ جِنَازَةٌ فَقَامَ؛ فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهَا جِنَازَةُ يَهُودِيٍّ، فَقَالَ: «أَلَيْسَتْ نَفْسًا» [٣٩]، وكفى بهذا شاهداً ودليلاً على حفظ الكرامة الإنسانية ورعايتها.

ويعنينا في هذا السياق حفظ كرامة الإنسان أثناء النزاعات والحروب، ولأهمية القضية كان الجواب عملياً من ساحة المعركة؛ ذلك أنّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم أمر بدفن من قتلُ من قريش في بدر ولم يتركهم جثثاً يأكلها الدود وتنهشها الجوارح [٤٠] ، وللغرض ذاته نهى عن المُثلة في جثث القتلى حفظاً وصيانة لتلك الكرامة، وإذا كان هذا شأننا في الموتى؛ فكيف بالأحياء من الأسرى.

- **القاعدة الثانية- حريّة التَّدين:** لقوله تعالى: «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّين» [٤١] ، وبهذا التعميم أضحت حرية التدين والعبادة مكفولة للناس كافة، الحرُّ والأسير فيها سواء، رعاية للكرامة الإنسانية المُتمثلة بالحرية الدينية، ومن هذا المُنطلق كان الإسلام إعلاناً لتحرير الإنسان من كل ما يؤثر على اختياره الحر، مادياً أو معنوياً، لتكون حرية الاختيار حقيقية لا شكلية.

ولم يكتف الإسلام بالسماح بحرية العبادة بل دافع عن وجودها ورموزها، يقول تعالى: «وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ [٤٢] يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا» [٤٣] ؛ فالدفاع عن المسجد كالدفاع عن الصوامع والبيَع سواء [٤٤].

- **القاعدة الثالثة- المساواة الإنسانية:** لقول تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً»[النساء: ١]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: « النَّاسُ كُلُّهُمْ بَنُو آدَمَ، وَآدَمُ خُلِقَ مِنْ تُرَابٍ» [٤٥] ؛ فالناس وإن اختلفوا في معتقداتهم وأفكارهم وأحوالهم يجمعهم أصلٌ واحد، هم فيه سواء، أصلٌ تنهار أمامه العنصرية والطبقية وفوارق اللون والجنس والعرق؛ وهي نظرة تُلقي بظلالها على قضية التعامل مع الأسرى.

- **القاعدة الرابعة- العدل:** لقوله تعالى: «إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» [٤٦] ؛ مبدأ لا يحجبه غبار المعركة، ولا

يلغيه كراهة قوم أو بغضهم أو عداوتهم، يقول تعالى: «وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ [٤٧] قَوْم عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» [٤٨] ، ويُعدّ هذا الأصل أكبر ضمانة حقوقية للأسرى؛ فلا ظلم ولا تعسف.

إنّ الأحكام التي تخصُّ الأسير – كما سيأتي بيانها – لا بدَّ وأن تتوافق مع هذه المبادئ، وأن تُبنى عليها، كما أنّ هذه القواعدُ تُساعدنا على تحويل الأحكام الشرعية التفصيلية التي تخصّ معاملة الأسرى إلى منظومة قانونية تُمثلُ جزءاً من قانونٍ إسلامي إنسانيّ.

المحور الثاني ـ المنظومة القيمية والأخلاقية:

يُمكننا أن نختصر مقصد الرسالة الإسلامية بإتمام مكارم الأخلاق، لقوله صَلَّى **الله** عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلاَقِ» [٤٩] ؛ فالمنظومة القيمية الأخلاقية التي جاء بها الإسلام تشملُ كافة المعاملات بما فيها معاملة الأسير، **ومن هذه القِيَم التي تتصلُ بموضوع الأسرى**:

- **أولاً– الإحسان**: لقوله صَلَّى **اللَّهُ** عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ **اللَّهَ** كَتَبَ الإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ» [٥٠] ، أَيْ «أَمَرَكُمْ بِالإِحْسَانِ فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَالْمُرَادُ مِنْهُ الْعُمُومُ الشَّامِلُ لِلإِنْسَانِ حَيًّا وَمَيِّتًا»[٥١] .

- **ثانياً– الرفق**: لقوله صَلَّى **اللَّهُ** عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ **اللَّهَ** يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ» [٥٢] ، وتصبح المُخَاشَنَةُ والعُنْفُ أمراً استثنائياً لا يَلْجَأُ إليها المسلمُ إلاّ لحاجةَ [٥٣] .

- **ثالثاً– الرحمة**: لقوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِين» [٥٤] ، ولقول عَبْد **اللَّه** بن مسعود: كُنَّا مَعَ رَسُولِ **اللَّه** صلى **الله** عليه وسلم فِى سَفَرٍ فَانْطَلَقَ لِحَاجَتِهِ فَرَأَيْنَا حُمَّرَةً مَعَهَا فَرْخَانِ فَأَخَذْنَا فَرْخَيْهَا فَجَاءَتِ الْحُمَّرَةُ فَجَعَلَتْ تَفْرُشُ [٥٥] فَجَاءَ النَّبِىُّ صلى **الله** عليه وسلم فَقَالَ: «مَنْ فَجَعَ هَذِهِ بِوَلَدِهَا؟ رُدُّوا وَلَدَهَا إِلَيْهَا» [٥٦] ، وفي هذا بيانٌ لِمَا لِخُلُقِ الرحمة من مكانة في هذا الدّين.

ومعاملة الأسرى وحقوقهم تندرج في هذه المنظومة القيمية الأخلاقية الشاملة؛ وسنرى لاحقاً جملة من الأحكام التفصيلية التي تتناغم مع هذه المنظومة الأخلاقية؛ ذلك أنّ الأحكام التفصيلية ترجمة عملية لتلك المبادئ والأسس، منها انبثقت وإليها تؤول.

وهذا يقودنا إلى استنتاج يقيني بأنّنا قادرون على صياغة قانونية تفصيلية لما استجد من قضايا تخصّ الأسرى، صياغةً تنمو في وسطها العام، وتهتدي بما ورد من أحكام تفصيلية، تسدّ كل فراغ قانونيّ، وتستجيب لكلّ متطلبات العصر.

المحور الثالث - المعاملة بالمثل (٥٧) :

وهو مبدأٌ مقرر في الإسلام، ويُعدُّ من أهم القواعد الّتي يُبنَى عليها القانون الدولي الإسلامي سلماً وحرباً؛ فالحسنة بمثلها وجوباً، والسيئة بالسيئة اضطراراً أو اختياراً إلاّ أن تكون حراماً (٥٨) ، لقوله تعالى: «هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانِ» (٥٩) ، ولقوله: «فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ» (٦٠) ، ولقوله: «فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُم» (٦١) ، ولقوله: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» (٦٢) .

والمعاملة بالمثل تفسح لنا الطريق نحو مشاركة إسلامية فاعلة في صياغة القانون الإنساني، ودلَّ على هذا قوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي بِهِ حُمْرَ النَّعَمِ، وَلَوْ أُدْعَى بِهِ فِي الإِسْلامِ لأَجَبْتُ» (٦٣) ؛ حَيْثُ تَحَالَفَتْ قُرَيْشُ عَلَى نَصْرِ الْمَظْلُوم وَكَفِّ الظَّالم (٦٤) ؛ فلو دُعِيَ المسلمون لميثاق إنسانيّ – حتى وإن صاغه غير المسلمين – تتماثل فيه الحقوق والواجبات بين الأطراف؛ فعليهم الاستجابة، والأفضل أن يكونوا مبادرين له، وحقوق الأسرى ومعاملتهم تقع في هذه المساحة.

المحور الرابع - الأوضاع الاستثنائية:

وتشبه حالة الطوارئ؛ ذلك أنّ الظروف الاستثنائية تقتضي أحكاما استثنائية (٦٥) تنتهي بانتهاء تلك الظروف؛ فهي مقيدة بها وجوداً وعدماً، ومن هذه النصوص الاستثنائية قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٦٦) ، أي حتى يتمَكَّنَ (٦٧) ، وقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «وَكَانَ ذَلِكَ يَوْمَ بَدْرٍ، وَالْمُسْلِمُونَ يَوْمَئِذٍ قَلِيلٌ، فَلَمَّا كَثُرُوا وَاشْتَدَّ سُلْطَانُهُمْ أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بَعْدَ هَذَا فِي الأَسَارَى ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ، وَإِمَّا فِدَاءً﴾ (٦٨) ؛ فهي علّة وقتية اقتضتها ظروف استثنائية، والمعنى أنّه لا يجوز قتل الأسير إلاّ إذا توفّر الظرفُ الاستثنائي نفسُه (٦٩) ، وما لم تكنْ هناك معاهدة يلتزمُ المسلمون بها؛ فإذا كانت فلا يجوز قتلهم بأي حال من الأحوال (٧٠) .

ويؤيدنا في هذا المذهبِ الهَدْيُ النبوي العام في التعامل مع الأسرى، والاستثناء يمكنُ حصره فيما يأتي:

- **أولاً– تكرار الأسر أو الغدر**: ويعدُّ هذا الاستثناءُ ترجمةً لقوله صلى الله عليه وسلم: «لاَ يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ» (٧١) ، وبيانه أنّ النبيَّ أَمَّنَ مِنَ الأُسَارَى يَوْمَ بَدْرٍ أَبَا عَزَّةَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ عُمَيْرٍ الْجُمَحِيَّ وَكَانَ شَاعِرًا، وَكَانَ قَالَ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ لِي خَمْسَ بَنَاتٍ لَيْسَ لَهُنَّ شَيْءٌ فَتَصَدَّقْ بِي عَلَيْهِنَّ؛ فَفَعَلَ، وَقَالَ أَبُو عَزَّةَ: أُعْطِيكَ مَوْثِقًا أَنْ لاَ أُقَاتِلَكَ وَلاَ أُكَثِّرَ عَلَيْكَ أَبَدًا فَأَرْسَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم.

فَلَمَّا خَرَجَتْ قُرَيْشٌ إلى أُحُد جَاءَهُ صَفْوَانُ بْنُ أُمَيَّةَ فَقَالَ: اخْرُجْ مَعَنَا. فَقَالَ: إِنِّي قَدْ أَعْطَيْتُ مُحَمَّدًا مَوْثِقًا أَنْ لاَ أُقَاتِلَهُ. فَضَمِنَ صَفْوَانُ أَنْ يَجْعَلَ بَنَاتِه مَعَ بَنَاتِه إِنْ قُتِلَ وَإِنْ عَاشَ أَعْطَاهُ مَالاً كَثِيرًا، فَلَمْ يَزَلْ بِه حَتَّى خَرَجَ مَعَ قُرَيْش يَوْمَ أُحُد فَأُسِرَ، وَلَمْ يُؤْسَرْ غَيْرُهُ مِنْ قُرَيْش؛ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّمَا أُخْرِجْتُ كَرْهًا وَلِي بَنَاتٌ فَامْنُنْ عَلَيَّ. فَقَالَ رَسُولُ **الله** صلى **الله** عليه وسلم: «أَيْنَ مَا أَعْطَيْتَنِى مِنَ الْعَهْدِ وَالْمِيثَاقِ؟ لاَ وَ**اللَّهِ** لاَ تَمْسَحُ عَارِضَيْكَ بِمَكَّةَ تَقُولُ سَخِرْتُ بِمُحَمَّدٍ مَرَّتَيْنِ»؛ فَقَدَّمَهُ فَضَرَبَ عُنُقَهُ (٧٢).

- **ثانياً– تجسس الأسير بعد العفو عنه**: كما حدث مع معاوية بن المغيرة بن أبي العاص، وذلك أنه لما رجع المشركون يوم أحد جاء معاوية هذا إلى ابن عمه عثمان بن عفان رضي **الله** عنه، فاستأمن له عثمان رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم، فأمنه على أنه إن وجد بعد ثلاث قتله؛ فلما خلت المدينة من الجيش الإسلامي، أقام فيها أكثر من ثلاث يتجسس لحساب قريش، فلما رجع الجيش خرج معاوية هارباً، فأمر رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم زيد بن حارثة وعمار بن ياسر، فتعقباه حتى قتلاه (٧٣).

- **ثالثاً– محاسبة الأسير على جرم ارتكبه قبل الأسر**: ومثال ذلك ما فعله النبي صلى **الله** عليه وسلم حين فتح مكة حيث أمّن الناس على أموالهم ودمائهم إلا تسعة نفر من أكابر المجرمين، وذلك لجرائم ارتكبوها من قبل (٧٤)؛ فمنهم من ارتدّ عن دينه، ومنهم من قتل مسلما غيلة، ومنهم من كان يشتغل ويتسلّى بهجائه ويذيعه بين الناس (٧٥)، ويقاس على تلك الاستثناءات مثيلاتها.

ومن سوء الفهم أن تُوضَعَ الأحكام الاستثنائية مكانَ الأحكام الأساسية؛ وفي هذا تفسير لكثير من الظواهر السلبية التي ظهرت عند بعض الجماعات الإسلامية في معاملة الأسرى، والتي نتجت عن هذا الخلط الجامعِ بين سوء الفهم والجهل، وعدم تقدير المصلحة.

المحور الخامس ـ الأحكام التفصيلية، وأهمُّها:

- **أولاً– حال الأسير بين العفو أو الفداء**: لقد تعددت أقوال الفقهاء في حال الأسير، فقال الشافعي: للإمامِ الْقَتْلُ وَالْمَنُّ وَالْفِدَاءُ (٧٦)، وقال آخرون: يفعلُ الإمام الأَحَظَّ لِلْمُسْلِمينَ مِنْ قَتْلٍ وَمَنٍّ وَفِدَاء بِأَسْرَى أَوْ مَال وَاسْتِرْقَاق (٧٧)، وعند مالك لا يجوز المن بغير فداء (٧٨)، وعند الحنفية لا يجوز المنُّ ولا يُفَادَى، وَلَكِنَّهُ يُقْتَلُ أَوْ يُجْعَلُ فَيْئًا (٧٩).

والحُجّة مع من قال بجواز المنّ والفداء قائمةٌ، ودليلهم عفْوُ النبي صلى **الله** عليه وسلم عن ثمامة بن أثال بعد أسره (٨٠)، وفداؤُه الرَّجُلَيْن اللَّذَيْن أَسَرَتْهُمَا ثَقِيفٌ برجل مِنْ بَنِي عَقِيلٍ أَسَرَه أَصْحَابُ رَسُولِ **اللَّهِ** صَلَّى **اللَّهُ** عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (٨١)، وقولُه صَلَّى **الله** عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ في

أُسَارَى بَدْر: «لَوْ كَانَ المُطْعِمُ بْنُ عَدِيٍّ حَيًّا، ثُمَّ كَلَّمَنِي فِي هَؤُلاَءِ النَّتْنَى (٨٢) لَتَرَكْتُهُمْ لَهُ»(٨٣)، أي لأطلقهم بلا عوض.

والأرجح أنّ حال الأسير يتراوح بين المنّ والفداء، لقوله تعالى: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» (٨٤) ، وأكثرُ أهل العلم على أنّ الآية محكمةٌ غير منسوخة (٨٥) ، وَظَاهرها يَقْتَضِي الْمَنّ أَو الْفِدَاء وَيمْنَع الْقَتْل (٨٦) ، ولو كان لنا من قَتْلهم بعد الإيثاق ما لنا قبله لم يفهم قوله تعالى: «حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ»؛ فدل أنّ حكمهم بعد الاستيثاق والأسر خلاف حكمه قبل ذلك (٨٧) .

وَعَنِ الْحَسَنِ وَعَطَاءِ لاَ تُقْتَلُ الأُسَارَى بَلْ يُتَخَيَّرُ بَيْنَ الْمَنِّ وَالْفِدَاءِ (٨٨) ، وَرُوِيَ عَن ابْن عمر أَنه دفع إِلَيْهِ عَظِيم من عُظَمَاء اصطخر ليَقْتُلَهُ فأبي أَن يقْتله وتلا قَوْله «فإِمَّا منا بعد وَإِمَّا فداء»، وَرُوِيَ أَيْضًا عَنْ مُجَاهِدٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ والشعبي كَرَاهَةَ قَتْلِ الأَسِيرِ (٨٩) .

وما ثبت أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم قتلَ بعض الأسرى يوم بدر صبراً، كقتل عُقْبَةَ بْنِ أَبِي مُعَيْط (٩٠) فلأنّهم مجرمي حرب، ولم يكونوا أسرى حرب، والأمر بقتلهم جاء لهذه العلّة – كما تقدم بيانه – فهو استثناء وليس قاعدة، ومثل هؤلاء لا يتركهم قانون الحرب الحديث إلا ويحاكمهم، ولا يكون الحكم في الغالب إلا بالإعدام أو بالحبس حتى الموت (٩١) .

ولو سلمنّا أنّ القتل أو الاسترقاق هي إحدى الخيارات؛ فذلك لضرورة وقتية تزول بزوال أسبابها ودوافعها لردع العدو عن قتل واسترقاق أسرانا، وحيث أنه لم تكن هناك قوانين عامة تحمي أسرى الحرب من الاسترقاق أو القتل، فليس هناك وسيلة للضغط على العدو من أجل تحسين معاملة الأسرى الذين يقعون في يده سوى ذلك على قاعدة المعاملة بالمثل (٩٢) .

- **ثانياً– إطعام الأسير قربة إلى الله**: لقوله تعالى: «ويُطْعمون الطَّعام على حبِّه مسْكينا وَيَتيماً وَأَسيراً، إِنَّمَا نُطْعمُكُمْ لوَجْه الله لاَ نُريدُ منْكُم جَزاءاً وَلاَ شُكُوراً» (٩٣) ، وقال الْحَسَنُ: كَانُوا منْ أَهْلِ الشِّرْك (٩٤) ، وقال القرطبي: «والأسير في دار الإسلام لا يكون إلا مشركا» (٩٥) ؛ والمعنى أنّ هذه الآية تخصّ الأسرى من غير المسلمين.

وأكثر من ذلك أنّ الصحابة الكرام كانوا يقدمون الأسير على أنفسهم تبعاً لوصية الرسول صلى الله عليه وسلم، ودلّ على ذلك ما رواه الطبراني في الكبير عَنْ أَبِي عَزِيزِ بْنِ عُمَيْرٍ قَالَ: كُنْتُ فِي الأَسَارَى يَوْمَ بَدْرٍ فَقَالَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ: «اسْتَوْصُوا بالأَسَارَى خَيْرًا» وَكُنْتُ فِي نَفَرٍ منَ الْأَنْصَارِ، وَكَانُوا إِذَا قَدَّمُوا غَدَاءَهُمْ وَعَشَاءَهُمْ أَكَلُوا التَّمْرَ وَأَطْعَمُونِي الْخُبْزَ بِوَصِيَّةِ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِيَّاهُمْ (٩٦) .

▪ **ثالثاً- يُمنع إذلال الأسير أو إهانته أو تعذيبه**: فالإِسْلاَمَ في منهجه العام يَدْعُو إِلَى الرِّفْقِ والإحسان كما تقدّم، ويشهد لذلك ما ذكره أصحاب السِّير بخصوص أسرى بني قريظة، أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لاَ تَجْمَعُوا عَلَيْهِمْ حَرَّ الشَّمْسِ، وَحَرَّ السِّلاَحِ، قِيلُوهُمْ حَتَّى يَبْرُدُوا» (٩٧) ، كما لا يجوز تعذيبهم لاستخلاص المعلومات منهم؛ فقد سئل مالك رحمه الله: «أيُعذّب الأسير إن رجي أن يدل على عورة العدو؟ فقال: ما سمعت بذلك»(٩٨).

وبلغ من حسن المعاملة العفو عن الأسير؛ فقد أعطى النبي صلى الله عليه وسلم أسيرًا لأبي الهيثم بن التيهان وأوصاه به خيرًا؛ فَقَالَ أَبُو الْهَيْثَمِ: إِنَّ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَوْصَانِي بِهِ، قَالَتِ امْرَأَتُهُ: نَعَمْ، نُطْعِمُهُ مِمَّا نَأْكُلُ وَنُلْبِسُهُ مِمَّا نَلْبَسُ، وَلَا نُكَلِّفُهُ مِنَ الْعَمَلِ مَا لاَ يُطِيقُ، قَالَ: إِنَّ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْصَانِي بِهِ، قَالَتِ امْرَأَتُهُ: سُبْحَانَ الله خَادِمٌ أَخْدَمَنَا اللهُ وَرَسُولُهُ تُرِيدُ أَنْ تَحْرِمَنَاهُ؟ ، فَقَالَ أَبُو الْهَيْثَمِ لِلْغُلَامِ: أَنْتَ حُرٌّ لِوَجْهِ الله (٩٩) .

▪ **رابعاً- مأوى الأسير**: أي مكان حبسه، والظاهر ممّا توفر لدينا من الشواهد أنّ مأوى الأسير يرتبط بغاية واحدة هي منعه من الهرب؛ فلا حرج بعد هذا أنْ يأوي إلى بيوت المسلمين فيأكل مما يأكلون ويلبس مما يلبسون، كما تقدم في أسير أبي الهيثم بن التيهان.

ويُؤَيِّدُ هذا الفهم ما رواه البيهقي عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَيْهَا بِأَسِيرٍ وَعِنْدَهَا نِسْوَةٌ، فَلَهَيْنَهَا عَنْهُ، فَذَهَبَ الأَسِيرُ، فَجَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «يَا عَائِشَةُ أَيْنَ الأَسِيرُ؟». فَقَالَتْ: نِسْوَةٌ كُنَّ عِنْدِي فَلَهَيْنَنِي عَنْهُ فَذَهَبَ (١٠٠).

وهذا الفهم لمأوى الأسير – الذي نهض به الدليل – ينسجم مع ما وَرَدَ في الشريعة حول كسوته ومطعمه وحسن معاملته؛ وما ورد من ربط الأسير بِسَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي المَسْجِدِ (١٠١) ؛ يعني إباحة ربط الأسير في المسجد (١٠٢) ، ولأنّه لم يكن في زمانه – صلى الله عليه وسلم – سجن يسجن فيه الأسارى (١٠٣) ، فكان يتمّ ربطه في المسجد لمدة وجيزة ثمّ يتم تفريق الأسرى بين الصاحبة كما حدث في أسرى بدر فرّقهم بين الصحابة (١٠٤) .

إنّ توثيق الأسير وسيلة – ما زالت – مستخدمة حتى الآن في كل دول العالم، حين يُنقل للمحكمة أو لسجن آخر، أو حين إجراء تفتيش مثلاً؛ فهي وسيلة مؤقتة؛ ولا يُتصور أنّ ما ورد من ربط الأسير يعني أن يعيش مربوطاً في الأسر، فالمقصود فعل ما يمنع الأسير من الهرب لا إذلاله وتعذيبه، ولو توفرت وسيلة أفضل كما هو الحال اليوم لَتَعيّنتْ.

▪ **خامساً- وجوب كسوة الأسير**: فمن الواجبات التي قررها الإسلام كسوة الأسير كسوة لائقة به تقيه حر الصيف وبرد الشتاء، والدليل ما رواه البخاري عن جَابِرَ بْنَ عَبْدِ

اللَّه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمَ بَدْرٍ أُتِيَ بِأُسَارَى وَأُتِيَ بِالْعَبَّاسِ، وَلَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ ثَوْبٌ فَنَظَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَهُ قَمِيصًا فَوَجَدُوا قَمِيصَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُبَيٍّ يَقْدُرُ عَلَيْهِ؛ فَكَسَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِيَّاهُ (١٠٥) .

- **سادساً: تبادل الأسرى**، فقد فَادَى النَّبِيُّ رَجُلَيْنِ من الْمُسْلِمِينَ كَانَتْ ثَقِيفُ أَسَرَتْهُمَا برجلٍ أَسَرَهُ أَصْحَابُه مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ صَعْصَعَةَ (١٠٦) ، وَفَادَى بِالْمَرْأَةِ الَّتِي اسْتَوْهَبَهَا مِنْ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ نَاسًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا قَدْ أُسِرُوا بِمَكَّةَ (١٠٧) ، وقال صلى الله عليه وسلم: «فُكُّوا العَانِيَ» (١٠٨) ، ولا يُشترط تساوي العدد لتنفيذ التبادل.

المحور السادس- شواهدُ من التّاريخ:

في السنة التاسعة من الهجرة أغارت خيل رسول الله على قبيلة طَيِّئٍ (١٠٩) فَأَخَذُوا سفانة بنت حَاتم (١١٠) وَنَاسًا، فَأَتَوْا بِهِمْ رَسُولَ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ؛ فَقَالَتْ سفانة: «يَا رَسُولَ اللَّه، هَلَكَ الْوَالِدُ، وَغَابَ الْوَافِدُ، فَامْنُنْ عَلَيَّ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْكَ. فَقَالَ: وَمَنْ وَافِدُكِ؟ قَالَتْ: عَدِيُّ بْنُ حَاتِم. قَالَ: الَّذِي فَرَّ مِنَ اللَّه وَرَسُولِه! فَمَنَّ عَلَيْهَا، وَإِلَى جَانِبِه رَجُلٌ قَائِمٌ وَهُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، قَالَ: سَلِيهِ حُمْلانًا. فَسَأَلَتْهُ، فَأَمَرَ لَهَا بِهِ وَكَسَاهَا، وَأَعْطَاهَا نَفَقَةً» (١١١) ، فاجتمع لها المنُّ بلا عوض، وتأمين المسير إلى أهلها، والكسوة والنفقة.

وَبَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيد إِلَى بَنِي جُذَيمَةَ، فَدَعَاهُمْ إِلَى الإِسْلام. فَلَمْ يُحْسِنُوا أَنْ يَقُولُوا: أَسْلَمْنَا، فَجَعَلُوا يَقُولُونَ: صَبَأْنَا، صَبَأْنَا. وَجَعَل خَالِدٌ يَأْمُرُ بِهِمْ قَتْلا وَأَسْرًا، وَدَفَعَ إِلَى كُلِّ رَجُلٍ من جيشه أسيرًا. حَتَّى إِذَا أَصْبَحَ يَوْمًا أَمَرَ خَالِدٌ أَنْ يَقْتُلَ كُلُّ رَجُلٍ أَسِيرَهُ. فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: فَقُلْتُ وَاللَّهِ لا أَقْتُلُ أَسِيرِي، وَلا يَقْتُلُ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِي أَسِيرَهُ. قَالَ: فَقَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ فَذَكَرَ لَهُ صَنِيعُ خَالِد. فَقَالَ: «اللَّهمّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ»، ثُمَّ دَعَا رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ عَلِيًّا فَقَالَ: «اخْرُجْ إِلَى هَؤُلَاءِ الْقَوْم، فَأَدِّ دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، وَاجْعَلْ أَمْرَ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمَيْكَ» (١١٢) .

ومن التطبيقات التاريخية لمبدأ المعاملة بالمثل ما جاء في فَتْحِ قَيْسَارِيَةَ، حيث جَعَلَ مُعَاوِيَةُ قَبْلَ الْفَتْحِ وَبَعْدَهُ يَحْبِسُ الأَسْرَى عِنْدَهُ، وَيَقُولُ: مَا صَنَعَ مِيخَائِيلُ بِأَسْرَانَا صَنَعْنَا بِأَسْرَاهُمْ مِثْلَهُ، فَقَطَمَهُ عَنِ الْعَبَثِ بِأَسْرَى الْمُسْلِمِينَ (١١٣) ، وأحسن من هذا أَنّ معاويةَ صالحَ الرومَ عَلَى أن يؤدي إليهم مالاً، وارتهن معاويةُ منهم رهناء فوضعهم ببعلبك، ثُمَّ أن الروم غدرت فلم يستحل معاوية والمسلمون قتل من في أيديهم من رهنهم وخلوا سبيلهم، وقالوا: وفاء بغدر، خير من غدر بغدر (١١٤) .

ومن الصور المضيئة ما رواه أَبو عَبْد الرَّحْمَنِ الْحُبُلِيِّ قَالَ: كُنَّا فِي الْبَحْرِ وَعَلَيْنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ قَيْسٍ الْفَزَارِيُّ وَمَعَنَا أَبُو أَيُّوبَ الأَنْصَارِيُّ، فَمَرَّ بِصَاحِبِ الْمَقَاسِمِ وَقَدْ أَقَامَ السَّبْيَ،

فَإِذَا امْرَأَةٌ تَبْكِي، فَقَالَ: مَا شَأْنُ هَذِهِ؟ قَالُوا: فَرَّقُوا بَيْنَهَا وَبَيْنَ وَلَدِهَا، قَالَ: فَأَخَذَ بِيَدِ وَلَدِهَا حَتَّى وَضَعَهُ فِي يَدِهَا، فَانْطَلَقَ صَاحِبُ الْمَقَاسِمِ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ فَأَخْبَرَهُ، فَأَرْسَلَ إِلَى أَبِي أَيُّوبَ فَقَالَ: مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الأَحِبَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (١١٥) ، وهكذا دخلت الرِّقَةُ (١١٦) تاريخ الحرب من بوابة النّص المُقدس.

وكما أنّ في تاريخنا مساحاتٍ مضيئة ليس المقصود استقصاؤها، وإنّما أخذ العبر من بعضها؛ ففي التاريخ أيضاً بقعٌ سوداء، تدل على جهل الفاعلين، وهي بقع لا تحسبُ على الإسلام، وإنّما على من فعلها، فالتاريخ الإسلامي هو ما طُبق به الإسلام، لا ما فعله بعض المسلمين.

وفي الجهة الأخرى فقد حدَّثنا التاريخُ عن صور مريعة في معاملة الأسرى؛ فالعرب في الجاهلية كانوا يعتبرون الأسرى من غنائم المعركة، وكانوا يُوَزِّعون على المحاربين كبقية الغنائم، وكانوا يَجُزُّون نواصيهم لإهانته، وكان أسرى الحرب في العصور الوسطى والغابرة يقتلون (١١٧) .

أمّا اليهود فحاضرهم كما تاريخهم يشهد عليهم بالدموية والإجرام، فقد ورد في العهد القديم «حين تقرب من مدينة لتحاربها استدعها للصلح، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك، وإن لم تسالمك بل عملت معك حربا فحاصرها، وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك؛ فاضرب جميع ذكورها بحد السيف» (١١٨) ، وهو نصٌ ترشحُ منه العنصرية والنّظرة الفوقية.

وكان الرومان في أعيادهم يُقيمون ألعاباً وحشية، ويرسلون آلاف الأسرى إلى الحلبات الكبرى لتنهشها السباع الجياع ليستمتع الناس بهذه المناظر البشعة، وكذلك كان الآشوريون يجدون متعة في تعذيب الأسرى، وَسَمْلِ (١١٩) عيون الأبناء أمام آبائهم، وسلخ جلود الناس أحياء، وشوي أجسامهم في الأفران، وربطهم في السلاسل في الأقفاص ليستمتع العامة برؤيتهم، ثم إرسال من يبقى منهم حيا إلى حلبات الجلاد (١٢٠) .

وها نحن نشاهد في زماننا ما يندى له الجبين عند من يدعي الحرية وحقوق الإنسان، فلا يُقال: حدث عندكم! فلو صحّ لكان استثناءً، ولكن ماذا يقولون في منهجية مقصودة في إذلال الأسرى، وتعذيبهم بطرق مبتكرة، وأساليب مرعبة، وتحطيم إنسانيتهم، وسحق نفسيتهم، وما فضيحة أبو غريب وغوانتانمو والسجون السريّة عنّا ببعيدة.

خاتمة:

وأخلصُ ممّا تقدم إلى أنّ حال الأسير قد استقّر في شريعتنا بين العفو والفداء، للأسباب الآتية:

١. لظاهر قوله تعالى: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» (١٢١) ، وأكثرُ أهل العلم على أنّ الآية محكمةٌ غير منسوخة (١٢٢) ، كما أنَّ تقديم «المن» على «الفداء» في الآية ترجيحٌ لحرمة النفس على طلب المال (١٢٣) .

٢. ولأنّ قتل الأسير لا يُضيف لحكمة الأسر شيئاً، بل قدْ يفوِّتُ فرصة افتكاك أسرى المسلمين؛ فإنْ لم يكن لهم أسرى أضاعوا الفداء.

٣. يُضاف إلى هذا سوء السمعة بين الأمم، وخسارة الرأي العام، وبيان ذلك ما حدث في غزوة بني المصطلق (١٢٤) ، حين كَسَعَ (١٢٥) رَجُلٌ مِنَ المُهَاجِرِينَ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ، فتدافع الناس، وسَمِعَ بِذَلِكَ عَبْدُ اللهِ بْنُ سلول؛ فَقَالَ: فَعَلُوهَا، أَمَا وَاللهِ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى المَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ، فَبَلَغَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَامَ عُمَرُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ: دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا المُنَافِقِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «دَعْهُ، لاَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ» (١٢٦) ، وفي هذا دليل على أهمية الرأي العام.

تَقْنِينُ أحكام الأسرى من غير المسلمين في الشريعة الإسلامية:

وأخلص – كذلك – من خلال بحثي إلى تقديم وثيقة قانونية مستمدة من الشريعة (١٢٧) ، تتكون من ديباجة، وإطار عام يتمثلُ بمُحددات قانونية أساسية، تَندرج في إطارها الأحكام الفرعية، ولو قُدّر لنا تقنين الفقه الإسلامي المُتصل بِ «القانون الإنساني» لكانت هذه الوثيقة مادة من مواده.

الوثيقة الإسلامية بشأن أسرى الحرب:

استناداً إلى المبادئ الإنسانية التي قررتها الشريعة الإسلامية، وانسجاماً مع الأحكام الكليّة والمقاصد العليا للدّين؛ والتزاماً بالأحكام التفصيلية ذات الصّلة؛ انبثقت هذه الوثيقة بأحكامها العامة والفرعية.

الأحكام العامة:

١. يتمتع الأسير بكافة الخدمات والحقوق الإنسانية التي تحافظُ على حياته نفسياً وجسدياً، وتُعدُّ الممنوعات استثناءً (١٢٨) ؛ فالأصل في الأشياء الإباحة، ولا تحريم إلاّ بنص.

٢. المعاملة الحسنة للأسير من القُربات، وهي إحدى الوسائل الدعوية دون أن يرافقها إكراه معنوي أو ماديّ للأسير (١٢٩) .

٣. يُراعى في كل الخدمات التي تُقدّمُ للأسرى قدرات الدولة المالية والاقتصادية وظروفها الأمنية، وعلى قاعدة «لاَ يكلف **الله** نفساً إلاَّ وسعها» (١٣٠) ، و«أَطْعِمُوهُمْ مِمَّا تَأْكُلُونَ، وَأَلْبِسُوهُمْ مِمَّا تَلْبَسُونَ» (١٣١) .

٤. يُحرم الأسير من بعض الحريات أو الخدمات التي لها تأثير على أمن الدولة وأسرارها، أو التي لها تأثير سلبي على الأخلاق العامة، أو على أساس «التعامل بالمثل».

٥. للطرف الآسر حق اتخاذ التدابير الكافية لمنع الأسير من الهرب، بما في ذلك منعه من بعض الخدمات غير الأساسية.

٦. كلّ الاتفاقيات والمعاهدات الدولية بشأن أسرى الحرب ملزمة ومحترمة على قاعدة الالتزام المُتبادل، وكذلك تحترم الاتفاقات الثنائية ويُلتَزم بها (١٣٢) .

٧. لا مانع من قبول المساعدات من أي جهة كانت كالدول والمؤسسات إذا كان مقصودها رفع مستوى الخدمات للأسرى دون المساس بالأمن أو بالسيادة الوطنية.

٨. الأحكام الفرعية سارية المفعول ما دامت في إطار الأحكام العامة.

الأحكام الفرعية:

١. لا يؤسر من ليس له تأثير مباشر في المجهود الحربي.

٢. كل من اعتزل القتال قبل القدرة عليه فهو آمن لا يؤسر (١٣٣) .

٣. يُمنع التعدي على الأسير جسدياً أو نفسياً بأي صورة من الصور، ولو كان بقصد الدلالة على عورات العدو (١٣٤) .

٤. يُمنع التمثيل بجثث القتلى من العدو ويدفنون حفظاً للكرامة الإنسانية.

٥. يدفع الأسير إذا تمرَّد أو حاول الهرب – أثناء أسره أو بعده (١٣٥) – بالأسهل فالأسهل والأقل ضرراً (١٣٦) ، وإذا لم يجد حيلةً لضَبْطِه غَير قَتْلِهِ جاز.

٦. الأسير – بعد أسره – تحت مسؤولية الدولة الآسرة، وهو في ذِمَّةِ من أسره – فرداً كان أو جماعة – حتى تسليمه للجهات المُختصة (١٣٧) .

٧. يُنقل الأسرى إلى مكان يُؤمن فيه على حياتهم، ويَسهُل تقديم الخدمات لهم (١٣٨) .

٨. يُسمح بالاتفاق على هدنة [١٣٩] زمنية أو مكانية؛ لإيجاد مناطق آمنة لا تجري فيها أعمال عسكرية أو إيقافها لمدة معيّنة؛ لإجلاء الأسرى والجرحى وغيرهم من المدنيين، أو إيوائهم [١٤٠] .

٩. لا يُحاكم الأسير بسبب اشتراكه في أي شكل من أشكال المجهود الحربي، وإنّما على جرم آخر ممّا لا علاقة له بالأسر، وتُكفل له جميع حقوقه القضائية.

١٠. للأسير حق الرعاية الصحية الجسدية والنفسية مريضاً كان أو جريحاً أو خائفاً قلقاً.

١١. للأسير الحق في ممارسة شعائره الدينية من عقائد وعبادات، وما يتصل بها من زواج وطلاق وغيره [١٤١] .

١٢. يُطلق سراح الأسير – على التخيير المُرتبط بتقدير المصلحة – بالمنّ أو الفداء أو تبادل الأسرى.

١٣. يتعين إطلاق الأسير إذا عجزت الجهة الآسرة عن توفير الحاجات الأساسية التي لا تقوم حياة الأسير إلاّ بها، كعجزها عن توفير العلاج لمرض يغلب على الظنّ أنّه مُميت، أو عجزها عن توفير الحماية اللازمة للحفاظ على حياته [١٤٢] .

١٤. الأسير الذي يَستغل ما مُنح له من خدمات للتأثير على أمن الدولة أو الأخلاق العامة يُحرم من بعض الخدمات بالقدر الذي يدفعُ ضرَرَه، ولا يُشكلُ خطراً على حياته.

١٥. يسمح للأسير أن يجتمع مع أهله وذويه – أثناء الزيارات – إنْ كان الاجتماع ممكناً، وله حق التواصل معهم من خلال طرق التواصل الممكنة [١٤٣] .

١٦. يُمنع التفريق بين الأسرى الأقارب [١٤٤] إلاّ لضرورة مُلجئة [١٤٥] .

١٧. يجوز الاستفادة من الأسير في بعض الأعمال مقابل عِوَضٍ دون إكراه أو إذلال[١٤٦].

١٨. يُسمح للأسير بالمذياع والتلفاز وغير ذلك من أدوات التواصل مع العالم، وتوفر له كلّ الأدوات الرياضية الممكنة لممارسة النشاطات الرياضية، وتوفر له أدوات ووسائل التعليم كالأقلام والدفاتر والكتب لممارسة حقه في التعليم كتابةً وقراءةً وتأليفاً، وله حق إكمال دراسته المدرسية والجامعية.

١٩. لا مانع من تقديم أي خدمات أو تسهيلات للأسير مما لم يتم ذكره في الأحكام الفرعية طالما تقع في إطار الأحكام العامة.

الهوامش:

١. الأسير المسلم الذي ظفر به الأعداء له حقوق على المسلمين تختلفُ عن حقوق الأسرى الذين ظفر بهم المسلمون من الأعداء، ومن تلك الحقوق: رعاية أسرهم من بعدهم قياساً على الغازي في سبيل الله، لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ جَهَّزَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللهِ، فَقَدْ غَزَا، وَمَنْ خَلَفَهُ فِي أَهْلِهِ بِخَيْرٍ، فَقَدْ غَزَا". القشيري: أبو الحسن، مسلمَ بن الحجاج النيسابوري – المتوفى: ٢٦١هـ – المسند الصحيح المختصر/ صحيح مسلم – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – كتاب الإمارة – بَابُ فَضْلِ إِعَانَةِ الْغَازِي فِي سَبِيلِ اللهِ بِمَرْكُوبٍ وَغَيْرِهِ، وَخِلَافَتِهِ فِي أَهْلِهِ بِخَيْرٍ (٣/ ١٥٠٦) رقم (١٨٩٥). ومن حقوقهم بذل كلّ جهد مستطاع لتحريرهم من الأسر، يقول ابن العربي: «وَالنُّصْرَةَ لَهُمْ وَاجِبَةٌ بِالْبَدَنِ بِأَلَّا يَبْقَى مِنَّا عَيْنٌ تَطْرِفُ حَتَّى نَخْرُجَ إلَى اسْتِنْقَاذِهِمْ إنْ كَانَ عَدَدُنَا يَحْتَمِلُ ذَلِكَ، أَوْ نَبْذُلَ جَمِيعَ أَمْوَالِنَا فِي اسْتِخْرَاجِهِمْ، حَتَّى لَا يَبْقَى لِأَحَدٍ دِرْهَمٌ». المعافري: أبو بكر، القاضي محمد بن عبد الله بن العربي الاشبيلي المالكي – المتوفى: ٥٤٣هـ – أحكام القرآن – تخريج: محمد عبد القادر عطا – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثالثة ١٤٢٤ هـ – (٢/ ٤٤٠).

٢. وعقوبة الحبس تتنوع بتنوع أسبابها، ومنها: حَبْسُ الْجَانِي لِغَيْبَةِ الْمَجْنِيِّ عَلَيْهِ حِفْظًا لِمَحَلِّ الْقِصَاصِ، وَحَبْسُ الآبِقِ سَنَةً حِفْظًا لِلْمَالِيَّةِ رَجَاءَ أَنْ يُعْرَفَ رَبُّهُ، وَحَبْسُ الْمُمْتَنِعِ مِنْ دَفْعِ الْحَقِّ، وانظر: القرافي: أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي – المتوفى: ٦٨٤هـ – الفروق – (٤/ ١٣٣).

٣. انظر: الرويفعي: أبو الفضل، محمد بن مكرم بن على جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي – المتوفى: ٧١١هـ – لسان العرب – بيروت – دار صادر – الطبعة: الثالثة ١٤١٤ هـ – مادة: أسر (٤/ ١٩)، والزَّبيدي: أبو الفيض، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى – المتوفى: ١٢٠٥هـ – تاج العروس من جواهر القاموس – دار الهداية – مادة: أسر (١٠/ ٥٠).

٤. الماوردي: أبو الحسن، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي – المتوفى: ٤٥٠هـ – الأحكام السلطانية – القاهرة – دار الحديث – (٢٠٧).

٥. انظر: العاصمي: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي النجدي – المتوفى: ١٣٩٢هـ – حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع – الطبعة: الأولى ١٣٩٧ هـ – (٢/ ٣٩٤).

٦. يُقَال: زَمِنَ الشَّخْصُ زَمَنًا وَزَمَانَةً فَهُوَ زَمِنٌ مِنْ بَابِ تَعِبَ، وَهُوَ مَرَضٌ يَدُومُ زَمَانًا طَوِيلاً، وانظر: الفيومي: أبو العباس، أحمد بن محمد بن علي الحموي – المتوفى: ٧٧٠هـ – المصباح المنير في غريب الشرح الكبير – بيروت – المكتبة العلمية – مادة: زمن (١/ ٢٥٦).

٧. ومن لمْ يجزْ أسره لا يجوز قتله، وانظر: عليش: أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن محمد المالكي – المتوفى: ١٢٩٩هـ – منح الجليل شرح مختصر خليل – بيروت – دار الفكر – ١٤٠٩هـ – (٣/ ١٨٧).

٨. انظر: البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الحنبلى – المتوفى: ١٠٥١هـ – دقائق أولي النهى لشرح المنتهى – عالم الكتب – الطبعة: الأولى ١٤١٤هـ – (١/ ٦٢٤).

٩. في المادة الثالثة من اتفاقية جنيف «الأشخاص الذين لا يشتركون مباشرة في الأعمال العدائية، بمن فيهم أفراد القوات المسلحة الذين ألقوا عنهم أسلحتهم، والأشخاص العاجزون عن القتال بسبب المرض أو الجرح أو الاحتجاز أو لأي سبب آخر لا يجوز أخذهم كرهائن»، وانظر: المادة ٣، اتفاقية جنيف الرابعة بشأن حماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب المؤرخة في ١٢آب/ أغسطس ١٩٤٩.

١٠. الطحاوي: أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري – المتوفى: ٣٢١هـ – شرح مشكل الآثار – تحقيق: شعيب الأرنؤوط – مؤسسة الرسالة – الطبعة: الأولى ١٤١٥ هـ – (١٥/ ٤٣٨).

١١. الذرية اسم يجمع نسل الإنسان من ذكر وأنثى. والمراد في هذا الحديث النساء لأجل المرأة المقتولة. والعسيف الأجير، والمراد الأجير على حفظ الدواب ونحوه لا الأجير على القتال، وانظر: التتوي: أبو الحسن، محمد بن عبد الهادي نور الدين السندي – المتوفى: ١١٣٨هـ – حاشية السندي على سنن ابن ماجه/ كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه – بيروت – دار الجيل – بيروت – دار الفكر – الطبعة: الثانية – (٢/ ١٩٥).

١٢. القزويني: أبو عبد الله، ابن ماجة محمد بن يزيد – المتوفى: ٢٧٣هـ – سنن ابن ماجه – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي – دار إحياء الكتب العربية – كتاب الجهاد – بَابُ الْغَارَةِ، وَالْبَيَاتِ، وَقَتْلِ النِّسَاءِ، وَالصِّبْيَانِ (٢/ ٩٤٨) رقم (٢٨٤٢)، وروى نحوه الحاكم في المستدرك، وقال: وَهَكَذَا رَوَاهُ الْمُغِيرَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَابْنُ جُرَيْجٍ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ؛ فَصَارَ الْحَدِيثُ صَحِيحًا عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ، وانظر: الحاكم: أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف

بـابن البيـع – المتوفى: ٤٠٥هـ – المستدرك على الصحيحين – تحقيق: مصطفى عبد القـادر عطا– بيروت – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة: الأولى ١٤١١هـ – كِتَابُ الْجِهَاد – حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ الْأَنْصَارِيِّ (٢/ ١٣٣) رقم (٢٥٦٥) ، وقال البيهقي: وَهَذَا إِسْنَادٌ لاَ بَأْسَ بِهِ، وانظر: البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – معرفة السنن والآثار – تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي – كراتشي – جامعة الدراسات الإسلامية – بيروت – دار قتيبة – دمشق – دار الوعي – القاهرة – دار الوفاء – الطبعة: الأولى ١٤١٢هـ – كتاب السير – باب مَا جَاءَ فِي قَتْلِ مَنْ لاَ قِتَالَ مِنْهُ مِنَ الرُّهْبَانِ وَغَيْرِهِ (١٣/ ٢٥١) رقم (١٨٠٨٤) .

١٣. انظر: العسقلاني: أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر الشافعي – فتح الباري شرح صحيح البخاري – بيروت – دار المعرفة – ١٣٧٩هـ (٦/ ١٤٨) .

١٤. انظر: العسقلاني: أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر الشافعي – فتح الباري شرح صحيح البخاري – بيروت – دار المعرفة – ١٣٧٩هـ (٦/ ١٦٧) ، والشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني – المتوفى: ١٢٥٠هـ – السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار – دار ابن حزم – الطبعة: الطبعة الأولى (٩٧١) .

١٥. انظر: البلخي: أبو الحسن، مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي – المتوفى: ١٥٠هـ – تفسير مقاتل بن سليمان – تحقيق: عبد الله محمود شحاته – بيروت – دار إحياء التراث – الطبعة: الأولى ١٤٢٣ هـ (٤/ ٤٤) .

١٦. انظر: القشيري: أبو الحسن، مسلم بن الحجاج النيسابوري – المتوفى: ٢٦١هـ – المسند الصحيح المختصر/ صحيح مسلم – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – كتاب الجهاد والسير – بَابُ رَبْطِ الأَسِيرِ وَحَبْسِهِ، وَجَوَازِ الْمَنِّ عَلَيْهِ (٣/ ١٣٨٦) رقم (١٧٦٤) .

١٧. سورة البقرة، آية ٢٥٦.

١٨. سورة الأنفال، آية ٧٠.

١٩. الزحيلي: وهبة بن مصطفى – التفسير الوسيط – دمشق – دار الفكر – الطبعة: الأولى١٤٢٢هـ (١/ ٨٢٣) .

٢٠. لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلاَقِ»، البزَّار: أبو بكر، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي – المتوفى: ٢٩٢هـ – مسند البزار/ البحر الزخار – تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق

الشافعي – المدينة المنورة – مكتبة العلوم والحكم – الطبعة: الأولى ١٩٨٨م (٩/ ١٥) رقم (٨٩٤٩) ، وقال الهيثمي: رِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ غَيْرَ مُحَمَّدِ بْنِ رِزْقِ اللَّهِ الْكَلُوذَانِيِّ، وَهُوَ ثِقَةٌ، وانظر: الهيثمي: أبو الحسن، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان – المتوفى: ٨٠٧هـ – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد – تحقيق: حسام الدين القدسي – القاهرة – مكتبة القدسي – ١٤١٤ هـ – كتاب علامات النبوة – بَابٌ فِي حُسْنِ خُلُقِهِ وَحَيَائِهِ وَحُسْنِ مُعَاشَرَتِهِ (٩/ ١٥) رقم (١٤١٨٨) .

٢١. سورة الإسراء، آية ٣٤.

٢٢. سورة الأعراف، آية ٥٦.

٢٣. سورة البقرة، آية١٩٠.

٢٤. القشيري: أبو الحسن، مسلم بن الحجاج النيسابوري – المتوفى: ٢٦١هـ – المسند الصحيح المختصر/ صحيح مسلم – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – كِتَابُ الْجِهَادِ وَالسِّيَرِ – بَابُ تَأْمِيرِ الإِمَامِ الأُمَرَاءَ عَلَى الْبُعُوثِ، وَوَصِيَّتِهِ إِيَّاهُمْ بِآدَابِ الْغَزْوِ وَغَيْرِهَا (٣/ ١٣٥٧) رقم (١٧٣١) .

٢٥. الصوامع للرهبان خاصة، والبيَعُ لعامة النصارى، وانظر: الزجاج: أبو إسحاق، إبراهيم بن السري بن سهل – المتوفى: ٣١١هـ – معاني القرآن وإعرابه – بيروت – عالم الكتب – الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ (٣/ ٤٣٠) .

٢٦. التميمي: أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى بن هلال الموصلي – المتوفى: ٣٠٧هـ – مسند أبي يعلى – تحقيق: حسين سليم أسد – دمشق – دار المأمون للتراث – الطبعة: الأولى ١٤٠٤هـ (٥/ ٥٩) رقم (٢٦٥٠) ، وقال الهيثمي: وَفِي رِجَالِ الْبَزَّارِ إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي حَبِيبَةَ، وَثَّقَهُ أَحْمَدُ، وَضَعَّفَهُ الْجُمْهُورُ، وَبَقِيَّةُ رِجَالِ الْبَزَّارِ رِجَالُ الصَّحِيحِ، وانظر: الهيثمي: أبو الحسن، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان – المتوفى: ٨٠٧هـ – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد – تحقيق: حسام الدين القدسي – القاهرة – مكتبة القدسي – ١٤١٤ هـ – كتاب الجهاد – بَابُ مَا نُهِيَ عَنْ قَتْلِهِ مِنَ النِّسَاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ (٥/ ٣١٧) رقم (٩٦١٢) .

٢٧. البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – السنن الكبرى – تحقيق: محمد عبد القادر عطا – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثالثة ١٤٢٤ هـ – كِتَابُ السِّيَرِ – بَابُ تَرْكِ قَتْلِ مَنْ لاَ قِتَالَ فِيهِ مِنَ الرُّهْبَانِ وَالْكَبِيرِ وَغَيْرِهِمَا (٩/ ١٥٤) رقم (١٨١٥٦) .

٢٨. البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – السنن الكبرى – تحقيق: محمد عبد القادر عطا – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثالثة ١٤٢٤ هـ – كتاب السير – بَابُ تَرْكِ قَتْلِ مَنْ لاَ قِتَالَ فِيهِ مِنَ الرُّهْبَانِ وَالْكَبِيرِ وَغَيْرِهِمَا (٩/ ١٥٢) رقم (١٨١٤٨) ، وقال البيهقي: منقطع، وانظر: البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – معرفة السنن والآثار – تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي – كراتشي – جامعة الدراسات الإسلامية – بيروت – دار قتيبة – دمشق – دار الوعي – القاهرة – دار الوفاء – الطبعة: الأولى ١٤١٢هـ – كتاب السير – مَا جَاءَ فِي قَتْلِ مَنْ لاَ قِتَالَ مِنْهُ مِنَ الرُّهْبَانِ وَغَيْرِهِ (١٣/ ٢٤٩) رقم (١٨٠٧٦) .

٢٩. الجوزجاني: أبو عثمان، سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني – المتوفى: ٢٢٧هـ – سنن سعيد بن منصور – تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي – الهند – الدار السلفية – الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ – كتاب الجهاد – بَابُ مَا جَاءَ فِي قَتْلِ النِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ (٢/ ٢٨٠) رقم (٢٦٢٥) .

٣٠. أي: أتستنون بسنة فارس والروم.

٣١. ذلك أَنّ «المعاملة بالمثل» جائزةٌ إلاّ إذا كان الفعل حراما، وقطع الرأس من المثلة، والمثلة حرام.

٣٢. البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – السنن الكبرى – تحقيق: محمد عبد القادر عطا – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثالثة ١٤٢٤ هـ – كتاب السير – بَابُ مَا جَاءَ فِي نَقْلِ الرُّءُوسِ (٩/ ٢٢٣) رقم (١٨٣٥١) ، قال ابن المُلقن: إِسْنَاده صَحِيح، وانظر: الملقن: أبو حفص، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري – المتوفى: ٨٠٤هـ – البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير – تحقيق: مصطفى أبو الغيط، وعبد الله بن سليمان، وياسر بن كمال – الرياض – دار الهجرة للنشر والتوزيع – الطبعة: الأولى ١٤٢٥هـ – كتاب السير – الحَدِيث التَّاسِع بعد الأَرْبَعين (٩/ ١٠٧) .

٣٣. الفيومي: أبو العباس، أحمد بن محمد بن علي الحموي – المتوفى: ٧٧٠هـ – المصباح المنير في غريب الشرح الكبير – بيروت – المكتبة العلمية – مادة: حقق (١/ ١٤٣) .

٣٤. انظر: الخولي: أحمد محمود – نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي – دار السلام – القاهرة – مصر – الطبعة: الأولى٢٠٠٣م (٤٨–٥٢) .

٣٥. العواودة: سمير محمد جمعة – واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية مقارنة مع قانون العمل الفلسطيني – جامعة القدس – ١٤٣١ هـ (٧) مع بعض التصرف.

٣٦. ومثال ذلك قاعدة «الأصل في الأحكام الشرعية الاعتدال والتوسط»، وانظر: الريسوني: أحمد – نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي – الدار العالمية للكتاب الإسلامي – الطبعة: الثانية ١٤١٢ هـ – (١/ ٣٢١).

٣٧. انظر: أحمد: أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى – المتوفى: ١٣٩٤هـ – خاتم النبيين – القاهرة – دار الفكر العربي – ١٤٢٥ هـ (٢/ ٥١٩).

٣٨. سورة الإسراء، آية ٧٠.

٣٩. البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل الجعفي – الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه/ صحيح البخاري – تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر – دار طوق النجاة – الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ – كِتَابُ الجَنَائِزِ – بَابُ مَنْ قَامَ لِجَنَازَةِ يَهُودِيٍّ (٢/ ٨٥) رقم (١٣١٢).

٤٠. انظر: القشيري: أبو الحسن، مسلم بن الحجاج النيسابوري – المتوفى: ٢٦١هـ – المسند الصحيح المختصر/ صحيح مسلم – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها – بَابُ عَرْضِ مَقْعَدِ الْمَيِّتِ مِنَ الْجَنَّةِ أَوِ النَّارِ عَلَيْهِ، وَإِثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ وَالتَّعَوُّذِ مِنْهُ (٤/ ٢٢٠٣) رقم (٢٨٧٤).

٤١. سورة البقرة، آية ٢٥٦.

٤٢. الصوامع للرهبان خاصة، والبِيَعُ بِيَعُ النصارى، والصَّلَوَاتُ كنَائِسُ اليَهود، وهي بالعبرانية صَلُوتَا، وانظر: الزجاج: أبو إسحاق، إبراهيم بن السري بن سهل – المتوفى: ٣١١هـ – معاني القرآن وإعرابه – بيروت – عالم الكتب – الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ (٣/ ٤٣٠).

٤٣. سورة الحج، آية ٤٠.

٤٤. انظر: القلموني: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة الحسيني – المتوفى: ١٣٥٤هـ – تفسير القرآن الحكيم/ تفسير المنار – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٩٠م (١١/ ٢٢٩)، و النسفي: أبو البركات، عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين – المتوفى: ٧١٠هـ – مدارك التنزيل وحقائق التأويل/ تفسير النسفي – تحقيق: يوسف علي بديوي – بيروت – دار الكلم الطيب – الطبعة: الأولى ١٤١٩ هـ (٢/ ٤٤٣ – ٤٤٤).

٤٥. الترمذي: أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك – المتوفى: ٢٧٩هـ – سنن الترمذي – تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض – مصر – مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – الطبعة: الثانية ١٣٩٥ هـ – أبواب المناقب – بَابٌ في فضل الشام واليمن (٦/ ٢٢٨) رقم (٣٩٥٥) ، وَقال أبو عيسى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

٤٦. سورة النساء، آية ٥٨.

٤٧. أَيْ لاَ يَحْمِلَنَّكُمْ بُغْضُ قَوْمٍ عَلَى تَرْكِ الْعَدْلِ، وانظر: الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني – المتوفى: ١٢٥٠هـ – فتح القدير – دمشق – دار ابن كثير – بيروت – دار الكلم الطيب – الطبعة: الأولى ١٤١٤ هـ (٢/ ٢٤) .

٤٨. سورة المائدة، آية ٨.

٤٩. البزَّار: أبو بكر، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي – المتوفى: ٢٩٢هـ – مسند البزار/ البحر الزخار – تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي – المدينة المنورة – مكتبة العلوم والحكم – الطبعة: الأولى ١٩٨٨م (٩/ ١٥) رقم (٨٩٤٩) ، وقال الهيثمي: رِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ غَيْرَ مُحَمَّدِ بْنِ رِزْقِ اللَّهِ الْكَلُوذَانِيِّ، وَهُوَ ثِقَةٌ، وانظر: الهيثمي: أبو الحسن، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان – المتوفى: ٨٠٧هـ – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد – تحقيق: حسام الدين القدسي – القاهرة – مكتبة القدسي – ١٤١٤ هـ – كتاب علامات النبوة – بَابٌ فِي حُسْنِ خُلُقِهِ وَحَيَائِهِ وَحُسْنِ مُعَاشَرَتِهِ (٩/ ١٥) رقم (١٤١٨٨) .

٥٠. القشيري: أبو الحسن، مسلم بن الحجاج النيسابوري – المتوفى: ٢٦١هـ – المسند الصحيح المختصر/ صحيح مسلم – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – كِتَابُ الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ وَمَا يُؤْكَلُ مِنَ الْحَيَوَانِ – بَابُ الأَمْرِ بِإِحْسَانِ الذَّبْحِ وَالْقَتْلِ، وَتَحْدِيدِ الشَّفْرَةِ، (٣/ ١٥٤٨) رقم (١٩٥٥) .

٥١. المباركفوري: أبو العلا، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم – المتوفى: ١٣٥٣هـ – تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي – بيروت – دار الكتب العلمية – أبواب الديات – بَاب مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنْ الْمُثْلَةِ (٤/ ٥٥٣) .

٥٢. البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل الجعفي – الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه/ صحيح البخاري – تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر – دار طوق النجاة – الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ – كِتَابُ الأَدَبِ – بَابُ الرِّفْقِ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ، (٨/ ١٢) رقم (٦٠٢٤) .

٥٣. انظر: النووي: أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي – المتوفى: ٦٧٦هـ – المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج/ شرح النووي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – الطبعة: الثانية ١٣٩٢هـ – كتاب السلام – باب النهى عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم (١٤/ ١٤٥).

٥٤. سورة الأنبياء، آية ١٠٧.

٥٥. الحُمَّرَةُ طائر، ومعنى تَفْرُشُ أي تقرب من الأَرْض وترفرف بجناحيها، وانظر: الجوزي: أبو الفرج، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد – المتوفى: ٥٩٧هـ – غريب الحديث – تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤٠٥هـ (٢/ ١٨٦).

٥٦. السِّجِسْتاني: أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي – المتوفى: ٢٧٥هـ – سنن أبي داود – تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد – المكتبة العصرية – بيروت – صيدا – المكتبة العصرية – كِتَاب الْجِهَادِ – بَابٌ فِي كَرَاهِيَةِ حَرْقِ الْعَدُوِّ بِالنَّارِ، (٣/ ٥٥) رقم (٢٦٧٥)، وقال ابن الملقن: إسناده صحيح، وانظر: الملقن: أبو حفص، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري – المتوفى: ٨٠٤هـ – البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير – تحقيق: مصطفى أبو الغيط، وعبد الله بن سليمان، وياسر بن كمال – الرياض – دار الهجرة للنشر والتوزيع– الطبعة: الأولى ١٤٢٥هـ – كتاب الردة – الحَدِيث التَّاسِع عشر (٨/ ٦٨٩).

٥٧. وفي معناها تقع أحكام القصاص.

٥٨. فلا تجوز المماثلة في الحرام، فلو أنّ الجاني قَتَلَ بِخَمْرٍ أَوْ بِلِوَاطٍ أَوْ بِسِحْرٍ فَإِنَّهُ يُقْتَلُ بِالسَّيْفِ وَلاَ يُقْتَلُ بِشَيْءٍ مِمَّا ذُكِرَ لأَنَّه حرام، وانظر: الخرشي: أبو عبد الله، محمد بن عبد الله المالكي – المتوفى: ١١٠١هـ – شرح مختصر خليل للخرشي – بيروت – دار الفكر للطباعة (٨/ ٢٩)، والرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة – المتوفى: ١٠٠٤هـ – غاية البيان شرح زبد ابن رسلان – بيروت – دار المعرفة (٢٨٩).

٥٩. سورة الرحمن، آية ٦٠.

٦٠. سورة التوبة، آية ٧.

٦١. سورة البقرة، آية ١٩٤.

٦٢. سورة النحل، آية ١٢٦.

٦٣. البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – السنن الكبرى – تحقيق: محمد عبد القادر عطا – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثالثة ١٤٢٤ هـ – كتاب قسم الفيء والغنيمة – بَابُ إِعْطَاءِ الْفَيْءِ عَلَى الدِّيوَانِ وَمَنْ يَقَعُ بِهِ الْبِدَايَةُ (٦/ ٥٩٦) رقم (١٣٠٨٠) ، وانظر: الحميري: أبو محمد، جمال الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب المعافري – المتوفى: ٢١٣هـ – السيرة النبوية لابن هشام – تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي – مصر – مطبعة مصطفى البابي الحلبي – الطبعة: الثانية ١٣٧٥هـ (١/ ١٣٤) ، والحَديث صَحِيح الإِسْنَاد، وانظر: الملقن: أبو حفص، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصريً – المتوفى: ٨٠٤هـ – البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير – تحقيق: مصطفى أبو الغيط، وعبد الله بن سليمان، وياسر بن كمال – الرياض – دار الهجرة للنشر والتوزيع– الطبعة: الأولى ١٤٢٥هـ – كتاب الوديعة – الحَدِيث الْعَاشِر (٧/ ٣٢٧) .

٦٤. انظر: الصديقي: أبو عبد الرحمن، شرف الحق محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر العظيم آبادي– المتوفى: ١٣٢٩هـ – عون المعبود شرح سنن أبي داود – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثانية ١٤١٥ هـ (٨/ ١٠١) .

٦٥. من القواعد العامة هي قوله صلى الله عليه وسلم: «ولا تقطعوا نخلاً ولا شجرة» [المباركفوري: صفي الرحمن – المتوفى: ١٤٢٧هـ – الرحيق المختوم – بيروت – دار الهلال – الطبعة: الأولى ١٤٢٧هـ (١/ ٣٦٠)]، أمّا قوله تعالى: «مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ»؛ فهي الحالة الاستثنائية لظروف استثنائية، ومع ذلك فإنّ عدد ما قُطع من النخيل واحدة على رأي ابن إسحاق، وست نخلات على قول قتادة والضّحاك [انظر: القرطبي: أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين – المتوفى: ٦٧١هـ – الجامع لأحكام القرآن/ تفسير القرطبي – تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش – القاهرة – دار الكتب المصرية – الطبعة: الثانية١٣٨٤هـ (١٨/ ٦)]، والملاحظ أنّه رغم إباحة القطع لم يُتوسع فيه، بل يأتي بالحد الأدنى الذي يحقق الغرض الاستثنائي.

٦٦. سورة الأنفال، آية ٦٧.

٦٧. المري: أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد الإلبيري، المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي – المتوفى: ٣٩٩هـ – تفسير القرآن العزيز – تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، ومحمد بن مصطفى الكنز – القاهرة – الفاروق الحديثة – الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ (٢/ ١٨٧) .

٦٨. البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – السنن الصغير – تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي – كراتشي – جامعة الدراسات الإسلامية – الطبعة: الأولى ١٤١٠هـ – كتاب السير – بَابُ مَا يُفْعَلُ بِالرِّجَالِ الْبَالِغِينَ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ بَعْدَ الأَسْرِ وَقَبْلَهُ وَمَا جَاءَ فِي قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ وَمَنْ لاَ قِتَالَ فِيهِ (٣/ ٣٨٤) رقم (٢٨٢٧) .

٦٩. الظرف الاستثنائي هنا يُمثلُ علة الحكم الشرعي، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

٧٠. ومثله قولُه تعالى: «وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ، إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ»[سورة الأنفال، آية ٧٢].

٧١. البخاري: أبو عبد **الله**، محمد بن إسماعيل الجعفي – الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول **الله** وسننه وأيامه/ صحيح البخاري – تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر – دار طوق النجاة – الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ – كتاب الأدب – بَابٌ لاَ يُلْدَغُ المُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ مَرَّتَيْنِ (٨/ ٣١) رقم (٦١٣٣) .

٧٢. البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – السنن الكبرى – تحقيق: محمد عبد القادر عطا – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثالثة ١٤٢٤ هـ – كِتَابُ السِّيَرِ – بَابُ مَا يَفْعَلُهُ بِالرِّجَالِ الْبَالِغِينَ مِنْهُمْ، (٩/ ١١١) رقم (١٨٠٢٩) ، وانظر: المطلبي: محمد بن إسحاق بن يسار المدني – المتوفى: ١٥١هـ – كتاب السير والمغازي/ سيرة ابن إسحاق – تحقيق: سهيل زكار – بيروت – دار الفكر – الطبعة: الأولى ١٣٩٨هـ (٣٢٣) ، والحميري: أبو محمد، جمال الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب المعافري – المتوفى: ٢١٣هـ – السيرة النبوية لابن هشام – تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي – مصر – مطبعة مصطفى البابي الحلبي – الطبعة: الثانية ١٣٧٥هـ (٢/ ١٠٤) ، والقرشي: أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي – المتوفى: ٧٧٤هـ – السيرة النبوية – تحقيق: مصطفى عبد الواحد – بيروت – دار المعرفة – ١٣٩٥ هـ (٣/ ٩٢) ، والشافعي: أبو عبد **الله**، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي – المتوفى: ٢٠٤هـ – الأم – بيروت – دار المعرفة – ١٤١٠هـ (٤/ ٢٥٢) ، والحراني: أبو العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد **الله** بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحنبلي الدمشقي – المتوفى: ٧٢٨هـ – الصارم المسلول على شاتم الرسول – تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد – المملكة العربية السعودية – الحرس الوطني السعودي (٢٧٦)

. وذكره ابن بطال في شرحه ولم يعلّق عليه، وانظر: عبد الملك: أبو الحسن، علي بن خلف بن بطال – المتوفى: ٤٤٩هـ – شرح صحيح البخاري – تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم – الرياض – مكتبة الرشد – الطبعة: الثانية ١٤٢٣هـ (٩/ ٣٠٨) ، وقال ابن حجر: وَأَخْرَجَ قِصَّتَهُ بن إِسْحَاق في الْمَغَازِي بِغَيْر إِسْنَاد، وانظر: العسقلاني: أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر الشافعي – فتح الباري شرح صحيح البخاري – بيروت – دار المعرفة – ١٣٧٩هـ (١٠/ ٥٣٠) .

٧٣. انظر: المباركفوري: صفي الرحمن – المتوفى: ١٤٢٧هـ – الرحيق المختوم – بيروت – دار الهلال – الطبعة: الأولى ١٤٢٧هـ (١/ ٢٦٠) ، والواقدي: أبو عبد **الله**، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي المدني – المتوفى: ٢٠٧هـ – المغازي – تحقيق: مارسدن جونس – بيروت – دار الأعلمي – الطبعة: الثالثة ١٤٠٩هـ (١/ ٣٣٣) .

٧٤. انظر: المباركفوري: صفي الرحمن – المتوفى: ١٤٢٧هـ – الرحيق المختوم – بيروت – دار الهلال – الطبعة: الأولى ١٤٢٧هـ (١/ ٣٨٩) .

٧٥. انظر: الندوي: أبو الحسن، علي بن عبد الحي بن فخر الدين – المتوفى: ١٤٢٠هـ – السيرة النبوية – دمشق – دار ابن كثير – الطبعة: الثانية عشرة ١٤٢٥ هـ (٤٥٨) ، والظاهري: أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي – المتوفى: ٤٥٦هـ – جوامع السيرة النبوية – تحقيق: إحسان عباس – مصر – دار المعارف – الطبعة: الأولى١٩٠٠م (١٨٤ – ١٨٥) .

٧٦. انظر: الشافعي: أبو عبد **الله**، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي – المتوفى: ٢٠٤هـ – الأم – بيروت – دار المعرفة – ١٤١٠هـ (٤/ ١٨٧) .

٧٧. انظر: الشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي – المتوفى: ٩٧٧هـ – مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤١٥هـ (٦/ ٣٨) .

٧٨. انظر: الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد **الله** اليمني – المتوفى: ١٢٥٠هـ – الدراري المضية شرح الدرر البهية – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤٠٧هـ (٢/ ٤٥٥) .

٧٩. انظر: السرخسي: شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل – المتوفى: ٤٨٣هـ – المبسوط – بيروت – دار المعرفة – ١٤١٤هـ (١٠/ ١٣٨) .

٨٠. انظر: البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل الجعفي – الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه/ صحيح البخاري – تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر – دار طوق النجاة – الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ – كتاب الصلاة – بَابُ الاغْتِسَالِ إِذَا أَسْلَمَ، وَرَبْطِ الأَسِيرِ أَيْضًا فِي المَسْجِدِ (١/ ٩٩) رقم (٤٦٢) .

٨١. انظر: القشيري: أبو الحسن، مسلم بن الحجاج النيسابوري – المتوفى: ٢٦١هـ – المسند الصحيح المختصر/ صحيح مسلم – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – كتاب النَّذْرِ – بَابُ لاَ وَفَاءَ لِنَذْرٍ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ، وَلاَ فِيمَا لاَ يَمْلِكُ الْعَبْدُ، (٣/ ١٢٦٣) رقم (١٦٤١) .

٨٢. وَاحِدُهُمْ نَتِنٌ كزَمِنٍ وزَمْنَى، وهو ذو الرائحة الكريهة، سَمَّاهُمْ نَتْنَى لِكُفْرِهِمْ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ»، وانظر: الرويفعي: أبو الفضل، محمد بن مكرم بن على جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي – المتوفى: ٧١١هـ – لسان العرب – بيروت – دار صادر – الطبعة: الثالثة ١٤١٤ هـ – مادة: نتن (١٣/ ٤٢٧) ، والجزري: أبو السعادات، مجد الدين المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني ابن الأثير – المتوفى: ٦٠٦هـ – النهاية في غريب الحديث والأثر – تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي – بيروت – المكتبة العلمية – ١٣٩٩هـ (٥/ ١٤) .

٨٣. صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس، بَابُ مَا مَنَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الأُسَارَى مِنْ غَيْرِ أَنْ يُخَمِّسَ (٤/ ٩١) رقم (٣١٣٩) .

٨٤. سورة محمد، آية ٤.

٨٥. والقولُ بأنّها محكمة غير منسوخة هو اختيار الطبري، والجمهور على أنّها غير منسوخة، وانظر: القرطبي: أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين – المتوفى: ٦٧١هـ – الجامع لأحكام القرآن/ تفسير القرطبي – تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش – القاهرة – دار الكتب المصرية – الطبعة: الثانية١٣٨٤هـ (٢٢/ ١٥٥) ، والقرشي: أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي – المتوفى: ٧٧٤هـ – تفسير القرآن العظيم – تحقيق: سامي بن محمد سلامة – دار طيبة – الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ (٧/ ٣٠٧) ، والشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني – المتوفى: ١٣٩٣هـ – أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن – بيروت – دار الفكر ١٤١٥ هـ (٧/ ٢٤٨) .

٨٦. انظر: العيني: أبو محمد، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين – المتوفى: ٨٥٥هـ – عمدة القاري شرح صحيح البخاري – بيروت – دار

إحياء التراث العربي (١٤/ ٢٦٥) ، وعبد الملك: أبو الحسن، علي بن خلف بن بطال – المتوفى: ٤٤٩هـ – شرح صحيح البخاري – تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم – الرياض – مكتبة الرشد – الطبعة: الثانية ١٤٢٣هـ (٥/ ١٧٤) ، والطحاوي: أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري – المتوفى: ٣٢١هـ – مختصر اختلاف العلماء – تحقيق: عبد الله نذير أحمد – بيروت – دار البشائر الإسلامية – الطبعة: الثانية ١٤١٧هـ (٣/ ٤٧٩) .

٨٧. انظر: عبد الملك: أبو الحسن، علي بن خلف بن بطال – المتوفى: ٤٤٩هـ – شرح صحيح البخاري – تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم – الرياض – مكتبة الرشد – الطبعة: الثانية ١٤٢٣هـ (٥/ ١٧٤) .

٨٨. انظر: العسقلاني: أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر الشافعي – فتح الباري شرح صحيح البخاري – بيروت – دار المعرفة – ١٣٧٩هـ (٦/ ١٥٢) .

٨٩. انظر: الرازي: أبو بكر، أحمد بن علي الجصاص الحنفي – المتوفى: ٣٧٠هـ – أحكام القرآن – تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤١٥هـ (٣/ ٥٢٠) ، والطحاوي: أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري – المتوفى: ٣٢١هـ – مختصر اختلاف العلماء – تحقيق: عبد الله نذير أحمد – بيروت – دار البشائر الإسلامية – الطبعة: الثانية ١٤١٧هـ (٣/ ٤٧٩) ، والعيني: أبو محمد، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين – المتوفى: ٨٥٥هـ – عمدة القاري شرح صحيح البخاري – بيروت – دار إحياء التراث العربي (١٤/ ٢٦٥) ، و عبد الملك: أبو الحسن، علي بن خلف بن بطال – المتوفى: ٤٤٩هـ – شرح صحيح البخاري – تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم – الرياض – مكتبة الرشد – الطبعة: الثانية ١٤٢٣هـ (٥/ ١٧٤) .

٩٠. روى الطبراني في الكبير عَنِ ابْنِ عَبَّاس، قَالَ: فَادَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُسَارَى بَدْرٍ، وَكَانَ فِدَاءُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَرْبَعَةَ آلافٍ، وَقُتِلَ عُقْبَةُ بْنُ أَبِي مُعَيْطٍ قَبْلَ الْفِدَاءِ قَامَ إِلَيْهِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ فَقَتَلَهُ صَبْرًا فَقَالَ: مَنْ لِلصِّبْيَةِ يَا مُحَمَّدُ؟ قَالَ: «النَّارُ»، وانظر: الطبراني: أبو القاسم، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي – المتوفى: ٣٦٠هـ – المعجم الكبير – تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي – القاهرة – مكتبة ابن تيمية – الطبعة: الثانية ١٤١٥هـ (١١/ ٤٠٦) رقم (١٢١٥٤) ، وقال الهيثمي: رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ وَالأَوْسَطِ، وَرِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ، وانظر: الهيثمي: أبو الحسن، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان – المتوفى: ٨٠٧هـ – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد –

تحقيق: حسام الدين القدسي – القاهرة – مكتبة القدسي – ١٤١٤ هـ – كتاب المغازي والسير – بَابُ مَا جَاءَ فِي الأَسْرَى (٦/ ٨٩) رقم (١٠٠١٥) .

٩١. انظر: المباركفوري: صفي الرحمن – المتوفى: ١٤٢٧هـ – الرحيق المختوم – بيروت – دار الهلال – الطبعة: الأولى ١٤٢٧هـ (٢٠٨) .

٩٢. انظر: الجمل: إبراهيم بن محمد بن حسن – الرق في الجاهلية والإسلام – مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (٨٥) ، وسابق: سيد – المتوفى: ١٤٢٠هـ – فقه السنة – بيروت – دار الكتاب العربي – الطبعة: الثالثة ١٣٩٧ هـ (٢/ ٦٨٨) .

٩٣. سورة الإنسان، آية ٨– ٩.

٩٤. البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – السنن الكبرى – تحقيق: محمد عبد القادر عطا – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثالثة ١٤٢٤ هـ – كِتَابُ السِّيَرِ – بَابُ بَيْعِ السَّبْيِ مِنْ أَهْلِ الشِّرْكِ (٩/ ٢١٨) رقم (١٨٣٣٣) .

٩٥. القرطبي: أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين – المتوفى: ٦٧١هـ – الجامع لأحكام القرآن/ تفسير القرطبي – تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش – القاهرة – دار الكتب المصرية – الطبعة: الثانية ١٣٨٤هـ (٣/ ٣٣٨) .

٩٦. الطبراني: أبو القاسم، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي – المتوفى: ٣٦٠هـ – المعجم الكبير – تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي – القاهرة – مكتبة ابن تيمية – الطبعة: الثانية ١٤١٥هـ (٢٢/ ٣٩٣) ، وقال الهيثمي: رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ فِي الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ، وَإِسْنَادُهُ حَسَنٌ، وانظر: الهيثمي: أبو الحسن، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان – المتوفى: ٨٠٧هـ – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد – تحقيق: حسام الدين القدسي – القاهرة – مكتبة القدسي – ١٤١٤ هـ – كتاب المغازي والسير – بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَسْرَى (٦/ ٨٦) رقم (١٠٠٠٧) .

٩٧. انظر: الواقدي: أبو عبد الله، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي المدني – المتوفى: ٢٠٧هـ – المغازي – تحقيق: مارسدن جونس – بيروت – دار الأعلمي – الطبعة: الثالثة ١٤٠٩هـ (١/ ٥١٥) .

٩٨. انظر: المواق: أبو عبد الله، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي المالكي – المتوفى: ٨٩٧هـ – التاج والإكليل لمختصر خليل – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى١٤١٦هـ (٥/ ١٤٦) .

99. انظر: الطبراني: أبو القاسم، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي – المتوفى: ٣٦٠هـ – المعجم الكبير – تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي – القاهرة – مكتبة ابن تيمية – الطبعة: الثانية ١٤١٥هـ (١٩/ ٢٥٤) ، وقال الهيثمي: رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ، وَفِيهِ بَكَّارُ بْنُ مُحَمَّدٍ السِّيرِينِيُّ، وَقَدْ ضَعَّفَهُ الْجُمْهُورُ، وَوَثَّقَهُ ابْنُ مَعِينٍ، وَبَقِيَّةُ رِجَالِهِ ثِقَاتٌ، وانظر: الهيثمي: أبو الحسن، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان – المتوفى: ٨٠٧هـ – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد – تحقيق: حسام الدين القدسي – القاهرة – مكتبة القدسي – ١٤١٤ هـ – كتاب الزهد – بَابٌ فِي عَيْشِ رَسُولِ **اللَّهِ** صَلَّى اللَّهُ **اللهُ** عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالسَّلَفِ (١٠/ ٣٢١) رقم (١٨٢٦٦) .

100. البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – السنن الكبرى – تحقيق: محمد عبد القادر عطا – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثالثة ١٤٢٤ هـ – كتاب السير – بَابُ الْأَسِيرِ يُوثَقُ (٩/ ١٥٢) رقم (١٨١٤٧) .

101. انظر: البخاري: أبو عبد **الله**، محمد بن إسماعيل الجعفي – الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول **الله** وسننه وأيامه/ صحيح البخاري – تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر – دار طوق النجاة – الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ – كتاب الصلاة – بَابُ الاغْتِسَالِ إِذَا أَسْلَمَ، وَرَبْطِ الأَسِيرِ أَيْضًا فِي المَسْجِدِ (١/ ٩٩) رقم (٤٦٢) ، والقشيري: أبو الحسن، مسلم بن الحجاج النيسابوري – المتوفى: ٢٦١هـ – المسند الصحيح المختصر/ صحيح مسلم – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – كتاب الجهاد والسير – بَابُ رَبْطِ الْأَسِيرِ وَحَبْسِهِ، وَجَوَازِ الْمَنِّ عَلَيْهِ (٣/ ١٣٨٦) رقم (١٧٦٤) .

102. وكان القاضي شريح يأمر الغريم أن يحبس إلى سارية المسجد، وكانوا يربطون من خشي هروبه لحق عليه أو دين والتوثق منه في المسجد، وانظر: عبد الملك: أبو الحسن، علي بن خلف بن بطال – المتوفى: ٤٤٩هـ – شرح صحيح البخاري – تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم – الرياض – مكتبة الرشد – الطبعة: الثانية ١٤٢٣هـ (٢/ ١٠٩) .

103. انظر: السلامي: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن البغدادي الدمشقي الحنبلي – المتوفى: ٧٩٥هـ – فتح الباري شرح صحيح البخاري – تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود ومجدي بن عبد الخالق الشافعي وإبراهيم بن إسماعيل القاضي وعزت المرسي ومحمد بن عوض المنقوش وصلاح بن سالم وعلاء

بن مصطفى بن همام وصبري بن عبد الخالق – المدينة المنورة – مكتبة الغرباء الأثرية – الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ (٣/ ٣٦٢) .

١٠٤. انظر: الحلبي: أبو الفرج، نور الدين علي بن إبراهيم بن أحمد ابن برهان الدين – المتوفى: ١٠٤٤هـ – إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون/ السيرة الحلبية – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثانية ١٤٢٧هـ (٢/ ٢٥٧) ، والعامري: يحيى بن أبى بكر بن محمد بن يحيى الحرضي – المتوفى: ٨٩٣هـ – بهجة المحافل وبغية الأماثل في تلخيص المعجزات والسير والشمائل – بيروت – دار صادر (١/ ١٨٧) .

١٠٥. البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل الجعفي – الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه/ صحيح البخاري – تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر – دار طوق النجاة – الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ – كِتَابُ الجِهَادِ وَالسِّيَرِ – بَابُ الكِسْوَةِ لِلأَسَارَى (٤/ ٦٠) رقم (٣٠٠٨) .

١٠٦. انظر: التميمي: أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ الدارمي البُستي – المتوفى: ٣٥٤هـ – صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان – تحقيق: شعيب الأرنؤوط – بيروت – مؤسسة الرسالة – الطبعة: الثانية ١٤١٤هـ – كتاب السير – بَابُ الْفِدَاءِ وَفَكِّ الْأَسْرَى (١١/ ١٩٨) رقم (٤٨٥٩) ، وقال شعيب: صحيح على شرط مسلم.

١٠٧. انظر: القشيري: أبو الحسن، مسلم بن الحجاج النيسابوري – المتوفى: ٢٦١هـ – المسند الصحيح المختصر/ صحيح مسلم – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – كتاب الجهاد والسير – بَاب التَّنْفِيلِ وَفِدَاءِ الْمُسْلِمِينَ بِالأَسَارَى (٩/ ٢٠٠) رقم (٣٢٩٩) .

١٠٨. البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل الجعفي – الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه/ صحيح البخاري – تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر – دار طوق النجاة – الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ – كِتَابُ النِّكَاحِ – بَابُ حَقِّ إِجَابَةِ الوَلِيمَةِ وَالدَّعْوَةِ، وَمَنْ أَوْلَمَ سَبْعَةَ أَيَّامٍ وَنَحْوَهُ (٧/ ٢٤) رقم (٥١٧٤) .

١٠٩. هي إحدى القبائل العربية التي سكنت منطقة حائل، والتي تقع في منطقة جبل شمّر على الحدود الجنوبية لصحراء النفوذ في شمالي المملكة في السعودية، وإليها ينتسب حاتم الطائي، وانظر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد – مجلة البحوث الإسلامية – الرياض (٨١/ ٥٣٦ – ٥٣٧) .

١١٠. انظر: العصامي: ابن عبد الملك، عبد الملك بن حسين المكي – المتوفى: ١١١١هـ – سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي – تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤١٩ هـ (٢/ ٣٠١) .

١١١. الجزري: أبو الحسن، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد ابن الأثير الشيباني، عز الدين – المتوفى: ٦٣٠هـ – الكامل في التاريخ – تحقيق: عمر عبد السلام تدمري – بيروت – دار الكتاب العربي – الطبعة: الأولى ١٤١٧هـ (٢/ ١٥٢) ، وانظر: الطبري: أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي – المتوفى: ٣١٠هـ – تاريخ الرسل والملوك – بيروت – دار التراث – الطبعة: الثانية ١٣٨٧ هـ ، والقرشي: أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير البصري ثم الدمشقي – المتوفى: ٧٧٤هـ – البداية والنهاية – تحقيق: علي شيري – دار إحياء التراث العربي –الطبعة: الأولى ١٤٠٨هـ (٥/ ٧٦) .

١١٢. انظر: الذهبي: أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز – المتوفى: ٧٤٨هـ – تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام – تحقيق: عمر عبد السلام التدمري – بيروت – دار الكتاب العربي – الطبعة: الثانية ١٤١٣ هـ (٢/ ٥٦٨) ، و البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤٠٥ هـ – جُمَّاعُ أَبْوَابِ فَتْحِ مَكَّةَ حَرَسَهَا اللهُ تَعَالَى – بَابُ بَعْثِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى بَنِي جَذِيمَةَ (٥/ ١١٤) .

١١٣. انظر: الطبري: أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي – المتوفى: ٣١٠هـ – تاريخ الرسل والملوك – بيروت – دار التراث – الطبعة: الثانية ١٣٨٧ هـ (٣/ ٦٠٤) .

١١٤. انظر: البلاَذُري: أحمد بن يحيى بن جابر بن داود – المتوفى: ٢٧٩هـ – فتوح البلدان – بيروت – دار ومكتبة الهلال – ١٩٨٨م (١/ ١٥٩) .

١١٥. انظر: الشيباني: أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد – المتوفى: ٢٤١هـ – مسند الإمام أحمد بن حنبل – تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون – مؤسسة الرسالة – الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ (٣٨/ ٤٨٥) رقم (٢٣٤٩٩) ، وقال شعيب: حسن بمجموع طرقه وشواهده.

١١٦. مِنْ رَقَّ الشَّيْءُ يَرِقُّ مِنْ بَابِ ضَرَبَ خِلَافُ غَلُظَ؛ فَهُوَ رَقِيقٌ، وانظر: الفيومي: أبو العباس، أحمد بن محمد بن علي الحموي – المتوفى: ٧٧٠هـ – المصباح المنير في غريب الشرح الكبير – بيروت – المكتبة العلمية (١/ ٢٣٥)، وهي لطفُ في المشاعر، ولين في القلب.

١١٧. انظر: محفوظ: جمال – فن الحرب عند العرب في الجاهلية والإسلام – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – الطبعة: الطبعة الأولى ١٩٨٧م (١٧، ٥٤).

١١٨. العهد القديم – سفر التثنية – الإصحاح العشرون.

١١٩. سَمْلُ الْعَيْنِ فَقْؤُهَا بِحَدِيدَةٍ مُحْمَاةٍ، وانظر: الرازي: أبو عبد الله، زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي – المتوفى: ٦٦٦هـ – مختار الصحاح – تحقيق: يوسف بن محمد – بيروت – المكتبة العصرية – صيدا – الدار النموذجية – الطبعة: الخامسة ١٤٢٠هـ – مادة: سمل (١٥٤).

١٢٠. حلبة الجلاد هي حلبة للمصارعة؛ حيثُ يصارع بعضهم بعضاً في حلبة الجلاد حتى الممات، وانظر: ديورَانت: ويليام جيمس – المتوفى: ١٩٨١م – قصة الحضارة – ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين – بيروت – دار الجيل – تونس – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٤٠٨ هـ (٢/ ٢٨١،٢٨٢ وَ ١٢/ ٦٥).

١٢١. سورة محمد، آية ٤.

١٢٢. والقولُ بأنّها محكمة غير منسوخة هو اختيار الطبري، والجمهور على أنّها غير منسوخة، وانظر: الطبري: أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي – المتوفى: ٣١٠هـ – جامع البيان في تأويل القرآن/ تفسير الطبري – تحقيق: أحمد محمد شاكر – مؤسسة الرسالة – الطبعة: الأولى ١٤٢٠ هـ (٢٢/ ١٥٥)، والقرشي: أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي – المتوفى: ٧٧٤هـ – تفسير القرآن العظيم – تحقيق: سامي بن محمد سلامة – دار طيبة – الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ (٧/ ٣٠٧)، والشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني – المتوفى: ١٣٩٣هـ – أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن – بيروت – دار الفكر ١٤١٥ هـ (٧/ ٢٤٨).

١٢٣. انظر: روائع البيان تفسير آيات الأحكام (٢/ ٤٤٩).

١٢٤. الحميري: أبو محمد، جمال الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب المعافري – المتوفى: ٢١٣هـ – السيرة النبوية لابن هشام – تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري،

وعبد الحفيظ الشلبي – مصر – مطبعة مصطفى البابي الحلبي – الطبعة: الثانية ١٣٧٥هـ (٢/ ٢٩١).

١٢٥. كسعه: ضربه بيده أو برجله على دبره، وانظر: الزمخشري: أبو القاسم، جار الله محمود بن عمرو بن أحمد – المتوفى: ٥٣٨هـ – أساس البلاغة – تحقيق: محمد باسل عيون السود – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤١٩ هـ – مادة: كسع (٢/ ١٣٥).

١٢٦. البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل الجعفي – الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه/ صحيح البخاري – تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر – دار طوق النجاة – الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ – كتاب تفسير القرآن – بَابُ قَوْلِه: «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ، لَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ، إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي القَوْمَ الفَاسِقِينَ» (٦/ ١٥٤) رقم (٤٩٠٥).

١٢٧. واعتمدتُ في صياغتها على آراء الفقهاء، مختاراً منها الأقرب للمصلحة، واستعنت بما أوردته وثيقة جنيف الرابعة بشأن أسرى الحرب في الصياغة القانونية.

١٢٨. على قاعدة «لا تحريم إلا بنص»، «والأصل في الأشياء الإباحة»، وانظر: اليعقوب: عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب الجديع العنزي – تيسيرُ علم أصول الفقه – بيروت – مؤسسة الريان – الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ (٤٨)، ووزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد – الفقه الميسر في ضوء الكتاب والسنة – مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – ١٤٢٤هـ (٤٠٣).

١٢٩. ودلّ على ذلك قولُه تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ في أَيْدِيكُمْ مِنَ الأَسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللهُ في قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»[سورة الأنفال، آية ٧]؛ فهي دعوة بلطف وأدب، لا تهديد فيها ولا وعيد، ودلّ على منع الإكراه قصة ثمامة بن أثال، وقد تقدم ذكرها.

١٣٠. سورة البقرة، آية ٢٨٦.

١٣١. انظر: القشيري: أبو الحسن، مسلم بن الحجاج النيسابوري – المتوفى: ٢٦١هـ – المسند الصحيح المختصر/ صحيح مسلم – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – كِتَابُ الزُّهْدِ وَالرَّقَائِقِ – بَابُ حَدِيثِ جَابِرٍ الطَّوِيلِ وَقِصَّةِ أَبِي الْيَسَرِ (٤/ ٢٣٠٢) رقم (٣٠٠٧).

١٣٢. لقوله صلى الله عليه وسلم: « المُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إِلاّ شَرْطًا حَرَّمَ حَلاَلاً، أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا»، وانظر: الترمذي: أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك – المتوفى: ٢٧٩هـ – سنن الترمذي – تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض – مصر – مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – الطبعة: الثانية ١٣٩٥ هـ – أبواب الأحكام – بَابُ مَا ذُكِرَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الصُّلْحِ بَيْنَ النَّاسِ (٣/ ٦٢٦) رقم (١٣٥٢) .

١٣٣. للأسباب الآتية:

- لقوله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة: «مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَلْقَى السِّلاَحَ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ»، وانظر: القشيري: أبو الحسن، مسلم بن الحجاج النيسابوري – المتوفى: ٢٦١هـ – المسند الصحيح المختصر/ صحيح مسلم – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – كتاب الجهاد والسير – بَابُ فَتْحِ مَكَّةَ – (٣/ ١٤٠٧) رقم (١٧٨٠) ، أي من اعتزل القتال بأي شكل من الأشكال فهو آمن.

- ولتشجيع أفراد القوات المعادية على ترك القتال واعتزاله، وهذا يحقق الغرض القريب المتمثل بحسم المعركة بأقل الخسائر، وهو علة ظاهرة في العفو الممنوح للمحاربين البغاة في قوله تعالى: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٣٣) إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» [سورة المائدة، آية ٣٣–٣٤]، يقول ابن كثير: «هِيَ فِي أَهْلِ الشِّرْكِ فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا الْمُحَارِبُونَ الْمُسْلِمُونَ فَإِذَا تَابُوا قَبْلَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِمْ، فَإِنَّهُ يَسْقُطُ عَنْهُمُ انْحِتَامُ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَقَطْعِ الرِّجْلِ، وَهَلْ يَسْقُطُ قَطْعُ الْيَدِ أَمْ لاَ؟ فِيهِ قَوْلاَنِ لِلْعُلَمَاءِ. وَظَاهِرُ الآيَةِ يَقْتَضِي سُقُوطَ الْجَمِيعِ، وَعَلَيْهِ عَمَلُ الصَّحَابَةِ»، وانظر: القرشي: أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي – المتوفى: ٧٧٤هـ – تفسير القرآن العظيم – تحقيق: سامي بن محمد سلامة – دار طيبة – الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ (٣/ ١٠٢) .

١٣٤. انظر: المواق: أبو عبد الله، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي المالكي – المتوفى: ٨٩٧هـ – التاج والإكليل لمختصر خليل – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى١٤١٦هـ (٤/ ٥٤٨) .

١٣٥. انظر: السرخسي: شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل – المتوفى: ٤٨٣هـ – المبسوط – بيروت – دار المعرفة – ١٤١٤هـ (١٠/ ٦٤) .

١٣٦. قياساً على دفع الصائل، وانظر: الحريملي: فيصل بن عبد العزيز بن فيصل ابن حمد المبارك النجدي – المتوفى: ١٣٧٦هـ – بستان الأحبار مختصر نيل الأوطار – الرياض – دار إشبيليا – الطبعة: الأولى ١٤١٩ هـ (٢/ ١٣٣) ، وعبد اللطيف: عبد الرحمن بن صالح – القواعد والضوابط الفقهية – المدينة المنورة – عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية – الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ (١/ ٢٩٦) .

١٣٧. انظر: الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر – تحفة المحتاج في شرح المنهاج – مصر – المكتبة التجارية الكبرى ١٣٥٧ هـ (٤/ ٢٤٨) ، والشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي – المتوفى: ٩٧٧هـ – مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤١٥هـ (٤/ ١٦٠) .

١٣٨. كما حدث في أسرى بدر حيث فرّقهم النبيّ صلى الله عليه وسلم بين الصحابة لتسهيل خدمتهم، وأوصاهم بهم خيراً.

١٣٩. هي مُصَالَحَةُ أَهْلِ الْحَرْبِ عَلَى تَرْكِ الْقِتَالِ مُدَّةً معيّنةً بِعِوَضٍ أَوْ غَيْرِهِ، وَتُسَمَّى مُوَادَعَةً وَمُسَالَمَةً وَمُعَاهَدَةً وَمُهَادَنَةً، وانظر: الشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي – المتوفى: ٩٧٧هـ – مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤١٥هـ (٦/ ٨٦) .

١٤٠. فكرة تحريم القتال، أو إيقافه في زمن معين، أو أماكن معينة فكرة معروفة في الإسلام؛ فحرم القتال في الأشهر الحرم، وهي: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب، أمّا المكان فهو مَكَّةَ وَمَا حَوْلَهَا في جَمِيعِ السَّنَةِ؛ ولهذا فإنّ الاتفاق على زمان ومكان تضع الحرب فيه أوزارها كي يتَمكن النَاس من لملمة جراحهم لا تعارضه الشريعة الإسلامية، وفي معناها تقع الهدنة الحربية المؤقتة.

١٤١. تبعا للقاعدة الفقهية المقررة: «اتركوهم وما يدينون»، وانظر: سابق: سيد – المتوفى: ١٤٢٠هـ – فقه السنة – بيروت – دار الكتاب العربي – الطبعة: الثالثة ١٣٩٧ هـ (٢/ ٦٦٣) .

١٤٢. قياساً على قوله صلى الله عليه وسلم: «عُذِّبَتِ امْرَأَةٌ في هِرَّةٍ سَجَنَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ، فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارَ، لاَ هِيَ أَطْعَمَتْهَا وَلاَ سَقَتْهَا، إِذْ حَبَسَتْهَا، وَلاَ هِيَ تَرَكَتْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الأَرْضِ» [البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل الجعفي – الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه/ صحيح البخاري – تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر – دار طوق النجاة – الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ – كتاب

أحاديث الأنبياء – بَابُ حَدِيثِ الغَارِ (٤/ ١٧٦) رقم (٣٤٨٢)]؛ فإطلاق الأسير من باب أولى.

وإذا جاز إطلاق الأسير مَنّاً بلا عوض تحقيقاً للمصلحة؛ فإنّ جوازه في هذه الحالات من باب أولى؛ ثمّ إنّ موته وهو في قبضة الطرف الآسر يلحق ضرراً معنوياً مؤكداً بذلك الطرف. وإذا سلمنا أن حال الأسير قد آل إلى المنّ والفداء؛ فموت الأسير عند آسره للأسباب التي ذكرتُ خارج عن ذلكما الخيارين.

١٤٣. لقوله صَلَّى **اللهُ** عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ **اللهُ** بَيْنَهُ وَبَيْنَ الأَحِبَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، وقد سبق ذكره، وعلّقت عليه.

١٤٤. مثل الأب والأم والأبناء والأخوة والأخوات والجد والجدة والأزواج.

١٤٥. لقوله صَلَّى **اللهُ** عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ **اللهُ** بَيْنَهُ وَبَيْنَ الأَحِبَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، وانظر: الشيباني: أبو عبد **الله**، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد – المتوفى: ٢٤١هـ – مسند الإمام أحمد بن حنبل – تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون – مؤسسة الرسالة – الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ (٣٨/ ٤٨٥) رقم (٢٣٤٩٩) ، وقال شعيب: حسن بمجموع طرقه وشواهده.

١٤٦. يشمل ذلك كلّ عمل نافع، ومن ذلك أن يقوم الأسير بتعليم بعض أبناء المسلمين القراءة والكتابة مقابل عوض يتمثلُ بإطلاق سراحه، كما حدث مع بعض أسرى بدر حيث كان فداؤهم تعليم عشرة من غلمان المدينة القراءة والكتابة، وانظر: الباجوري: محمد بن عفيفي الخضري – المتوفى: ١٣٤٥هـ – نور اليقين في سيرة سيد المرسلين – دمشق – دار الفيحاء – الطبعة: الثانية ١٤٢٥هـ (١٠٨) ، وغلوش: أحمد بن أحمد – السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني – مؤسسة الرسالة – الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ (٢٩٠) .

المصادر والمراجع:

١. البـاجوري: محمد بن عفيفي الخضري – المتوفى: ١٣٤٥هـ – نور اليقين في سيرة سيد المرسلين – دمشق – دار الفيحاء – الطبعة: الثانية ١٤٢٥هـ.

٢. البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل الجعفي – الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه/ صحيح البخاري – تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر – دار طوق النجاة – الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ – عدد الأجزاء: ٩.

٣. البزَّار: أبو بكر، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي – المتوفى: ٢٩٢هـ – مسند البزار/ البحر الزخار – تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي – المدينة المنورة – مكتبة العلوم والحكم – الطبعة: الأولى ١٩٨٨م – ٢٠٠٩م – عدد الأجزاء: ١٨.

٤. البلاَذُري: أحمد بن يحيى بن جابر بن داود – المتوفى: ٢٧٩هـ – فتوح البلدان – بيروت – دار ومكتبة الهلال – ١٩٨٨م.

٥. البلخي: أبو الحسن، مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي – المتوفى: ١٥٠هـ – تفسير مقاتل بن سليمان – تحقيق: عبد الله محمود شحاته – بيروت – دار إحياء التراث – الطبعة: الأولى ١٤٢٣ هـ – عدد الأجزاء: ٥.

٦. البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الحنبلى – المتوفى: ١٠٥١هـ – دقائق أولي النهى لشرح المنتهى – عالم الكتب – الطبعة: الأولى ١٤١٤هـ – عدد الأجزاء: ٣.

٧. البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – السنن الصغير – تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي – كراتشي – جامعة الدراسات الإسلامية – الطبعة: الأولى ١٤١٠هـ – عدد الأجزاء: ٤.

٨. البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – معرفة السنن والآثار – تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي – كراتشي – جامعة الدراسات الإسلامية – بيروت – دار قتيبة – دمشق – دار الوعي – القاهرة – دار الوفاء – الطبعة: الأولى ١٤١٢هـ – عدد الأجزاء: ١٥.

٩. البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – السنن الكبرى – تحقيق: محمد عبد القادر عطا – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثالثة ١٤٢٤ هـ – عدد الأجزاء: ١٠.

١٠. البيهقي: أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني – المتوفى: ٤٥٨هـ – دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤٠٥ هـ – عدد الأجزاء: ٧.

١١. التتوي: أبو الحسن، محمد بن عبد الهادي نور الدين السندي – المتوفى: ١١٣٨هـ – حاشية السندي على سنن ابن ماجه/ كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه – بيروت – دار الجيل – بيروت – دار الفكر – الطبعة: الثانية – عدد الأجزاء: ٢.

١٢. الترمذي: أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك – المتوفى: ٢٧٩هـ – سنن الترمذي – تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض – مصر – مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – الطبعة: الثانية ١٣٩٥ هـ – عدد الأجزاء: ٥ أجزاء.

١٣. التميمي: أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ الدارمي البُستي – المتوفى: ٣٥٤هـ – صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان – تحقيق: شعيب الأرنؤوط – بيروت – مؤسسة الرسالة – الطبعة: الثانية ١٤١٤هـ – عدد الأجزاء: ١٨.

١٤. التميمي: أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى بن هلال الموصلي – المتوفى: ٣٠٧هـ – مسند أبي يعلى – تحقيق: حسين سليم أسد – دمشق – دار المأمون للتراث – الطبعة: الأولى ١٤٠٤هـ – عدد الأجزاء: ١٣.

١٥. الجزري: أبو الحسن، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد ابن الأثير الشيباني، عز الدين – المتوفى: ٦٣٠هـ – الكامل في التاريخ – تحقيق: عمر عبد السلام تدمري – بيروت – دار الكتاب العربي – الطبعة: الأولى ١٤١٧هـ – عدد الأجزاء: ١٠.

١٦. الجزري: أبو السعادات، مجد الدين المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني ابن الأثير – المتوفى: ٦٠٦هـ – النهاية في غريب الحديث والأثر – تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي – بيروت – المكتبة العلمية – ١٣٩٩هـ – عدد الأجزاء: ٥.

١٧. الجماعيلي: أبو محمد، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي – المتوفى: ٦٢٠هـ – المغني – مكتبة القاهرة – ١٣٨٨هـ – عدد الأجزاء: ١٠.

١٨. الجمل: إبراهيم بن محمد بن حسن – الرق في الجاهلية والإسلام – مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

١٩. الجوزجاني: أبو عثمان، سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني – المتوفى: ٢٢٧هـ – سنن سعيد بن منصور – تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي – الهند – الدار السلفية – الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ – عدد الأجزاء: ١٢.

٢٠. الجوزي: أبو الفرج، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد – المتوفى: ٥٩٧هـ – غريب الحديث – تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤٠٥هـ – عدد الأجزاء: ٢.

٢١. الحاكم: أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع – المتوفى: ٤٠٥هـ – المستدرك على الصحيحين – تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا– بيروت – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة: الأولى ١٤١١هـ – عدد الأجزاء: ٤.

٢٢. الحراني: أبو العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحنبلي الدمشقي – المتوفى: ٧٢٨هـ – الصارم المسلول على شاتم الرسول – تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد – المملكة العربية السعودية – الحرس الوطني السعودي.

٢٣. الحريملي: فيصل بن عبد العزيز بن فيصل ابن حمد المبارك النجدي – المتوفى: ١٣٧٦هـ – بستان الأحبار مختصر نيل الأوطار – الرياض – دار إشبيليا – الطبعة: الأولى ١٤١٩ هـ – عدد الأجزاء: ٢.

٢٤. الحلبي: أبو الفرج، نور الدين علي بن إبراهيم بن أحمد ابن برهان الدين – المتوفى: ١٠٤٤هـ – إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون/ السيرة الحلبية – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثانية ١٤٢٧هـ – عدد الأجزاء: ٣.

٢٥. الحميري: أبو محمد، جمال الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب المعافري – المتوفى: ٢١٣هـ – السيرة النبوية لابن هشام – تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري،

وعبد الحفيظ الشلبي – مصر – مطبعة مصطفى البابي الحلبي – الطبعة: الثانية ١٣٧٥هـ – عدد الأجزاء: ٢.

٢٦. الخرشي: أبو عبد الله، محمد بن عبد الله المالكي – المتوفى: ١١٠١هـ – شرح مختصر خليل للخرشي – بيروت – دار الفكر للطباعة – عدد الأجزاء: ٨.

٢٧. الخولي: أحمد محمود – نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي – دار السلام – القاهرة – مصر – الطبعة: الأولى٢٠٠٣م.

٢٨. الذهبي: أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز – المتوفى: ٧٤٨هـ – تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام – تحقيق: عمر عبد السلام التدمري – بيروت – دار الكتاب العربي – الطبعة: الثانية ١٤١٣ هـ – عدد الأجزاء: ٥٢.

٢٩. الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد – مجلة البحوث الإسلامية – الرياض – عدد الأجزاء: ٨٨.

٣٠. الرازي: أبو بكر، أحمد بن علي الجصاص الحنفي – المتوفى: ٣٧٠هـ – أحكام القرآن – تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤١٥هـ – عدد الأجزاء: ٣.

٣١. الرازي: أبو عبد الله، زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي – المتوفى: ٦٦٦هـ – مختار الصحاح – تحقيق: يوسف بن محمد – بيروت – المكتبة العصرية – صيدا – الدار النموذجية – الطبعة: الخامسة ١٤٢٠هـ.

٣٢. الرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة – المتوفى: ١٠٠٤هـ – غاية البيان شرح زبد ابن رسلان – بيروت – دار المعرفة.

٣٣. الرويفعي: أبو الفضل، محمد بن مكرم بن على جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي – المتوفى: ٧١١هـ – لسان العرب – بيروت – دار صادر – الطبعة: الثالثة ١٤١٤ هـ – عدد الأجزاء: ١٥.

٣٤. الريسوني: أحمد – نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي – الدار العالمية للكتاب الإسلامي – الطبعة: الثانية ١٤١٢ هـ.

٣٥. الزَّبيدي: أبو الفيض، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى – المتوفى: ١٢٠٥هـ – تاج العروس من جواهر القاموس – دار الهداية – عدد الأجزاء: ٤٠.

٣٦. الزجاج: أبو إسحاق، إبراهيم بن السري بن سهل – المتوفى: ٣١١هـ – معاني القرآن وإعرابه – بيروت – عالم الكتب – الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ – عدد الأجزاء: ٥.

٣٧. الزحيلي: وهبة بن مصطفى – التفسير الوسيط – دمشق – دار الفكر – الطبعة: الأولى١٤٢٢هـ – عدد الأجزاء: ٣.

٣٨. الزحيلي: وهبة بن مصطفى – الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ – دمشق – دار الفكر – الطبعة: الرابعة – عدد الأجزاء: ١٠.

٣٩. الزمخشري: أبو القاسم، جار الله محمود بن عمرو بن أحمد – المتوفى: ٥٣٨هـ – أساس البلاغة – تحقيق: محمد باسل عيون السود – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤١٩ هـ – عدد الأجزاء: ٢.

٤٠. السِّجِسْتاني: أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي – المتوفى: ٢٧٥هـ – سنن أبي داود – تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد – المكتبة العصرية – بيروت – صيدا – المكتبة العصرية – عدد الأجزاء: ٤.

٤١. السرخسي: شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل – المتوفى: ٤٨٣هـ – المبسوط – بيروت – دار المعرفة – ١٤١٤هـ– عدد الأجزاء: ٣٠.

٤٢. السلامي: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن البغدادي الدمشقي الحنبلي – المتوفى: ٧٩٥هـ – فتح الباري شرح صحيح البخاري – تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود ومجدي بن عبد الخالق الشافعي وإبراهيم بن إسماعيل القاضي وعزت المرسي ومحمد بن عوض المنقوش وصلاح بن سالم وعلاء بن مصطفى بن همام وصبري بن عبد الخالق – المدينة المنورة – مكتبة الغرباء الأثرية – الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ – عدد الأجزاء: ٩.

٤٣. الشاربي: سيد بن قطب بن إبراهيم بن حسين – المتوفى: ١٣٨٥هـ – في ظلال القرآن – بيروت – القاهرة – دار الشروق – الطبعة: السابعة عشر١٤١٢ هـ– عدد الأجزاء:٦.

٤٤. الشافعي: أبو عبد الله، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي – المتوفى: ٢٠٤هـ – الأم – بيروت – دار المعرفة – ١٤١٠هـ – عدد الأجزاء: ٨.

٤٥. الشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي – المتوفى: ٩٧٧هـ – مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤١٥هـ – عدد الأجزاء: ٦.

٤٦. الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني – المتوفى: ١٣٩٣هـ – أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن – بيروت – دار الفكر ١٤١٥ هـ – عدد الأجزاء: ٩.

٤٧. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني – المتوفى: ١٢٥٠هـ – الدراري المضية شرح الدرر البهية – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤٠٧هـ – عدد الأجزاء: ٢.

٤٨. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني – المتوفى: ١٢٥٠هـ – السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار – دار ابن حزم – الطبعة: الطبعة الأولى.

٤٩. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني – المتوفى: ١٢٥٠هـ – فتح القدير – دمشق – دار ابن كثير – بيروت – دار الكلم الطيب – الطبعة: الأولى ١٤١٤ هـ – عدد الأجزاء: ٦.

٥٠. الشيباني: أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد – المتوفى: ٢٤١هـ – مسند الإمام أحمد بن حنبل – تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون – مؤسسة الرسالة – الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ – عدد الأجزاء: ٤٥.

٥١. الصابوني: محمد بن علي – روائع البيان تفسير آيات الأحكام – دمشق – مكتبة الغزالي – بيروت – مؤسسة مناهل العرفان – الطبعة: الثالثة ١٤٠٠ هـ – عدد الأجزاء: ٢.

٥٢. الصديقي: أبو عبد الرحمن، شرف الحق محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر العظيم آبادي– المتوفى: ١٣٢٩هـ – عون المعبود شرح سنن أبي داود – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثانية ١٤١٥ هـ – عدد الأجزاء: ١٤.

٥٣. الطبراني: أبو القاسم، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي – المتوفى: ٣٦٠هـ – المعجم الكبير – تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي – القاهرة – مكتبة ابن تيمية – الطبعة: الثانية ١٤١٥هـ – عدد الأجزاء: ٢٥.

٥٤. الطبري: أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي – المتوفى: ٣١٠هـ – تاريخ الرسل والملوك – بيروت – دار التراث – الطبعة: الثانية ١٣٨٧ هـ – عدد الأجزاء: ١١.

٥٥. الطبري: أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي – المتوفى: ٣١٠هـ – جامع البيان في تأويل القرآن/ تفسير الطبري – تحقيق: أحمد محمد شاكر – مؤسسة الرسالة – الطبعة: الأولى ١٤٢٠ هـ – عدد الأجزاء: ٢٤.

٥٦. الطحاوي: أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري – المتوفى: ٣٢١هـ – شرح مشكل الآثار – تحقيق: شعيب الأرنؤوط – مؤسسة الرسالة – الطبعة: الأولى ١٤١٥ هـ – عدد الأجزاء: ١٦.

٥٧. الطحاوي: أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري – المتوفى: ٣٢١هـ – مختصر اختلاف العلماء – تحقيق: عبد الله نذير أحمد – بيروت – دار البشائر الإسلامية – الطبعة: الثانية ١٤١٧هـ – عدد الأجزاء: ٥.

٥٨. الظاهري: أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي – المتوفى: ٤٥٦هـ – جوامع السيرة النبوية – تحقيق: إحسان عباس – مصر – دار المعارف – الطبعة: الأولى ١٩٠٠م.

٥٩. العاصمي: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي النجدي – المتوفى: ١٣٩٢هـ – حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع – الطبعة: الأولى ١٣٩٧ هـ – عدد الأجزاء: ٧.

٦٠. العامري: يحيى بن أبى بكر بن محمد بن يحيى الحرضي – المتوفى: ٨٩٣هـ – بهجة المحافل وبغية الأماثل في تلخيص المعجزات والسير والشمائل – بيروت – دار صادر – عدد الأجزاء: ٢.

٦١. العسقلاني: أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر الشافعي – فتح الباري شرح صحيح البخاري – بيروت – دار المعرفة – ١٣٧٩هـ – عدد الأجزاء: ١٣.

٦٢. العصامي: ابن عبد الملك، عبد الملك بن حسين المكي – المتوفى: ١١١١هـ – سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي – تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤١٩ هـ – عدد الأجزاء: ٤.

٦٣. العهد القديم – سفر التثنية – الإصحاح العشرون.

٦٤. العواودة: سمير محمد جمعة – واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية مقارنة مع قانون العمل الفلسطيني – جامعة القدس – ١٤٣١ هـ.

٦٥. العيني: أبو محمد، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين – المتوفى: ٨٥٥هـ – عمدة القاري شرح صحيح البخاري – بيروت – دار إحياء التراث العربي – عدد الأجزاء: ٢٥.

٦٦. الفيومي: أبو العباس، أحمد بن محمد بن علي الحموي – المتوفى: ٧٧٠هـ – المصباح المنير في غريب الشرح الكبير – بيروت – المكتبة العلمية – عدد الأجزاء: ٢.

٦٧. القرافي: أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي – المتوفى: ٦٨٤هـ – الفروق – عدد الأجزاء: ٤.

٦٨. القرشي: أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير البصري ثم الدمشقي – المتوفى: ٧٧٤هـ – البداية والنهاية – تحقيق: علي شيري – دار إحياء التراث العربي –الطبعة: الأولى ١٤٠٨هـ – عدد الأجزاء: ١٤.

٦٩. القرشي: أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي – المتوفى: ٧٧٤هـ – تفسير القرآن العظيم – تحقيق: سامي بن محمد سلامة – دار طيبة – الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ – عدد الأجزاء: ٨.

٧٠. القرشي: أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي – المتوفى: ٧٧٤هـ – السيرة النبوية – تحقيق: مصطفى عبد الواحد – بيروت – دار المعرفة – ١٣٩٥ هـ – عدد الأجزاء: ٤.

٧١. القرطبي: أبو عبد **الله**، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين – المتوفى: ٦٧١هـ – الجامع لأحكام القرآن/ تفسير القرطبي – تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش – القاهرة – دار الكتب المصرية – الطبعة: الثانية١٣٨٤هـ – عدد الأجزاء: ٢٠ جزءا.

٧٢. القزويني: أبو عبد **الله**، ابن ماجة محمد بن يزيد – المتوفى: ٢٧٣هـ – سنن ابن ماجه – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي – دار إحياء الكتب العربية – عدد الأجزاء: ٢.

٧٣. القشيري: أبو الحسن، مسلم بن الحجاج النيسابوري – المتوفى: ٢٦١هـ – المسند الصحيح المختصر/ صحيح مسلم – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – عدد الأجزاء: ٥.

٧٤. القلموني: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة الحسيني – المتوفى: ١٣٥٤هـ – تفسير القرآن الحكيم/ تفسير المنار – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٩٠م – عدد الأجزاء: ١٢ جزءا.

٧٥. الماوردي: أبو الحسن، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي – المتوفى: ٤٥٠هـ – الأحكام السلطانية – القاهرة – دار الحديث.

٧٦. المباركفوري: أبو العلا، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم – المتوفى: ١٣٥٣هـ – تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي – بيروت – دار الكتب العلمية – عدد الأجزاء: ١٠.

٧٧. المباركفوري: صفي الرحمن – المتوفى: ١٤٢٧هـ – الرحيق المختوم – بيروت – دار الهلال – الطبعة: الأولى ١٤٢٧هـ.

٧٨. المري: أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد الإلبيري، المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي – المتوفى: ٣٩٩هـ – تفسير القرآن العزيز – تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، ومحمد بن مصطفى الكنز – القاهرة – الفاروق الحديثة – الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ – عدد الأجزاء: ٥.

٧٩. المطلبي: محمد بن إسحاق بن يسار المدني – المتوفى: ١٥١هـ – كتاب السير والمغازي/ سيرة ابن إسحاق – تحقيق: سهيل زكار – بيروت – دار الفكر – الطبعة: الأولى ١٣٩٨هـ.

٨٠. المعافري: أبو بكر، القاضي محمد بن عبد الله بن العربي الاشبيلي المالكي – المتوفى: ٥٤٣هـ – أحكام القرآن – تخريج: محمد عبد القادر عطا – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الثالثة ١٤٢٤ هـ – عدد الأجزاء: ٤.

٨١. المقريزي: أبو العباس، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر الحسيني العبيدي – المتوفى: ٨٤٥هـ – إمتاع الأسماع – تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى ١٤٢٠ هـ – عدد الأجزاء: ١٥.

٨٢. الملقن: أبو حفص، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري – المتوفى: ٨٠٤هـ – البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير – تحقيق: مصطفى أبو الغيط، وعبد الله بن سليمان، وياسر بن كمال – الرياض – دار الهجرة للنشر والتوزيع– الطبعة: الأولى ١٤٢٥هـ – عدد الأجزاء: ٩.

٨٣. المواق: أبو عبد الله، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي المالكي – المتوفى: ٨٩٧هـ – التاج والإكليل لمختصر خليل – بيروت – دار الكتب العلمية – الطبعة: الأولى١٤١٦هـ – عدد الأجزاء: ٨.

٨٤. الندوي: أبو الحسن، علي بن عبد الحي بن فخر الدين – المتوفى: ١٤٢٠هـ – السيرة النبوية – دمشق – دار ابن كثير – الطبعة: الثانية عشرة ١٤٢٥ هـ.

٨٥. النّسائي: أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني – المتوفى: ٣٠٣هـ – السنن الكبرى للنسائي – تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي – بيروت – مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى ١٤٢١ هـ – عدد الأجزاء: ١٠.

٨٦. النسفي: أبو البركات، عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين – المتوفى: ٧١٠هـ – مدارك التنزيل وحقائق التأويل/ تفسير النسفي – تحقيق: يوسف علي بديوي – بيروت – دار الكلم الطيب – الطبعة: الأولى ١٤١٩ هـ – عدد الأجزاء: ٣.

٨٧. النووي: أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي – المتوفى: ٦٧٦هـ – المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج/ شرح النووي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – الطبعة: الثانية ١٣٩٢هـ – عدد الأجزاء: ١٨.

٨٨. الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر – تحفة المحتاج في شرح المنهاج – مصر – المكتبة التجارية الكبرى ١٣٥٧ هـ – عدد الأجزاء: ١٠.

٨٩. الهيثمي: أبو الحسن، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان – المتوفى: ٨٠٧هـ – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد – تحقيق: حسام الدين القدسي – القاهرة – مكتبة القدسي – ١٤١٤ هـ – عدد الأجزاء: ١٠.

٩٠. الواقدي: أبو عبد الله، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي المدني – المتوفى: ٢٠٧هـ – المغازي – تحقيق: مارسدن جونس – بيروت – دار الأعلمي – الطبعة: الثالثة ١٤٠٩هـ – عدد الأجزاء: ٣.

٩١. اليعقوب: عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب الجديع العنزي – تيسيرُ علم أصول الفقه – بيروت – مؤسسة الريان – الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ.

٩٢. أحمد: أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى – المتوفى: ١٣٩٤هـ – خاتم النبيين – القاهرة – دار الفكر العربي – ١٤٢٥ هـ – عدد الأجزاء: ٣.

٩٣. ديورَانت: ويليام جيمس – المتوفى: ١٩٨١م – قصة الحضارة – ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين – بيروت – دار الجيل – تونس – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٤٠٨ هـ – عدد الأجزاء: ٤٢.

٩٤. سابق: سيد – المتوفى: ١٤٢٠هـ – فقه السنة – بيروت – دار الكتاب العربي – الطبعة: الثالثة ١٣٩٧ هـ – عدد الأجزاء: ٣.

٩٥. عبد اللطيف: عبد الرحمن بن صالح – القواعد والضوابط الفقهية – المدينة المنورة – عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية – الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ – عدد الأجزاء: ٢.

٩٦. عبد الملك: أبو الحسن، علي بن خلف بن بطال – المتوفى: ٤٤٩هـ – شرح صحيح البخاري – تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم – الرياض – مكتبة الرشد – الطبعة: الثانية ١٤٢٣هـ – عدد الأجزاء: ١٠.

٩٧. عليش: أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن محمد المالكي – المتوفى: ١٢٩٩هـ – منح الجليل شرح مختصر خليل – بيروت – دار الفكر – ١٤٠٩هـ – عدد الأجزاء: ٩.

٩٨. غلوش: أحمد بن أحمد – السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني – مؤسسة الرسالة – الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ.

٩٩. لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية – فتاوى الشبكة الإسلامية – ١٤٣٠هـ.

١٠٠. محفوظ: جمال – فن الحرب عند العرب في الجاهلية والإسلام – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – الطبعة: الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

١٠١. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد – الفقه الميسر في ضوء الكتاب والسنة – مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – ١٤٢٤هـ.

حكم تولي المرأة منصب القضاء
دراسة فقهية مقارنة[*]

د. جمال عبد الجليل صالح[**]

* تاريخ التسليم: ٣/ ١/ ٢٠١٢م، تاريخ القبول: ١٨/ ٤/ ٢٠١٢م.
** استاذ مساعد/ كلية الدعوة وأصول الدين/ جامعة القدس أبو ديس/ فلسطين.

ملخص:

يتناول هذا البحث مسألة فقهية مهمة، وهي حكم تولي المرأة منصب القضاء، وقد افتتح الباحث هذا الموضوع بحديث موجز عرّف فيه القضاء لغة واصطلاحا، ثم ذكر الأدلة على مشروعية القضاء من القرآن، والسنة، والإجماع، والمعقول. ثم قام بتصوير مسألة تولي المرأة منصب القضاء، ثم عرض لآراء الفقهاء في حكم تولي المرأة منصب القضاء. وناقش الآراء للوصول إلى قول راجح في المسألة.

Abstract:

This research paper is dealing with an important doctrinal issue that is the issue of women occupying judging positions.

The researcher started the discussion by a short introductory analysis which identified the judgment in logic and literal language. It was followed by few evidences about the legitimacy of judging in Islam by using: Quran, Sunnah, logic and the religious scholars' agreements. Lately, the study displayed the issue of acquiring women judgment positions and exhibiting different attitudes and opinions towards this issue.

Finally, the research paper discussed different opinions and attitudes in order to reach a sound solution for this issue.

مقدمة:

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على نبيه المصطفى، وبعد:

فإن مقدمة بحثي هذا تحتوي على أربعة أمور، وهي:

١. أسباب اختياري الموضوع.
٢. أهمية الموضوع.
٣. منهج البحث.
٤. خطة الموضوع.

أسباب اختياري الموضوع:

١. إن من أهم الأسباب التي دعتني للبحث في هذا الموضوع – تولي المرأة منصب القضاء– تتمثل في أهميته، إذ إن مجرد طرق بابه، وطرحه للنقاش؛ يدلل بشكل واضح على مكانة المرأة في الإسلام، ومدى القيمة والدرجة الرفيعة التي وهبها الإسلام للمرأة، فبعد أن كانت المرأة – أيام الجاهلية– مجرد سلعة رخيصة تباع وتشترى بثمن بخس وللاستمتاع بها فقط، وبعد أن حُرمت من أدنى حقوقها، وبعد أن كانت غير مأبوه بها، جاء الإسلام فرفع مكانتها، وأعلى من شأنها، وجعلها شقيقة للرجل، ومنحها كل ما كان مسلوباً من حقوقها، وجعلها نصف المجتمع، لا بل اختلف الفقهاء – كما سيأتي معنا بإذن **الله** تعالى– في حكم توليها الوظائف السيادية والعليا في الدولة التي منها منصب القضاء، وهذا يدل على عظم شأنها، ورفعة مكانتها، فهي التي تربي وتنشئ النشءَ المسلم الذي تربى على موائد القرآن العظيم.

٢. كثرة الحديث، والإثارة المتزايدة لموضوع تولي المرأة منصب القضاء في الآونة الأخيرة، وبشكل لافت للنظر.

٣. اتساع الخلاف بين العلماء في ذلك، فمنهم المبيح بإطلاق، ومنهم المبيح في بعض المسائل دون بعضها الآخر، ومنهم المانع بإطلاق، وهذا أمر يحتم علينا تجليته وتوضيحه، ومعرفة وجه الحق والعدل فيه.

أهمية الموضوع:

أ. إن ورود كثير من الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، المتعلقة بالمرأة؛ ليعطي الموضوع أهمية كبيرة عظيمة لا يدركها إلا من ورث عن الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام– ميراثهم الثمين المتمثل في العلم، بل إنه جاء في القرآن الكريم سورة كاملة باسم النساء، ومن هنا كانت أهميته نابعة بالدرجة الأولى.

ب. بهذا الموضوع يتضح ما يقال: من كون الشريعة الإسلامية قد جاءت لإعطاء المرأة حقوقها، ورفع مكانتها كما بينت في أسباب اختياري الموضوع.

ت. هذا الموضوع يجعلنا على دراية وعلم بحكم تولي المرأة منصب القضاء.

من الدراسات السابقة المتعلقة بالبحث:

♦ كتاب حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام، للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس– الأردن، هذا الكتاب تناول قضايا المرأة، وركز على قضاياها المدنية والسياسية، وتطرق بشكل مختصر إلى تولية المرأة منصب القضاء.

♦ كتاب تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر، عارف علي العارف، دار النفائس – الاردن. هذا الكتاب تناول قضايا المرأة بشكل عام ومنها توليتها القضاء. وأردت في هذا البحث أن أفصل في حكم تولية المرأة منصب القضاء، ولقد اقتصر البحث على هذه الجزئية.

♦ حكم تولية المرأة القضاء، للباحث مصطفى محمود سليخ– السودان، رسالة ماجستير، هذه الرسالة تحدثت عن كل ما يتعلق بالقضاء من شروط القاضي، مكانة القضاء، أهلية القاضي، ثم تحدث عن موضوع تولية المرأة القضاء. وأردت أن أكتب في هذه المسألة، بسبب حدوث جدل كبير حولها، وخاصة بعد تعيين قاضيات في المحاكم الشرعية، ولقد اقتصر البحث على هذه الجزئية.

♦ حكم تولي المرأة القضاء، ابراهيم بن علي السفياني، والذي قدمه كمتطلب لإحدى المواد الدراسية التي درسها بإشراف د. محمد الغرايبة.

منهج البحث:

لقد كان منهجي في هذا البحث منهجاً استقرائياً، بذلت قصارى جهدي حتى يكون منهج البحث هذا جامعاً بين السهولة والدقة، متجنباً صعوبة العبارات، ناقلاً عن الكتب

القديمة والحديثة ما كان أوضح بياناً وأنصع عبارة، متصرفاً أحياناً قليلة في النقل مع المحافظة على المعنى، مع منهج تحليلي. وقد اقتصرت بالحديث عن الجزئية التي هي عنوان بحثي (تولية المرأة القضاء) ولم أفصل في غيرها كشروط أهلية القاضي، ومكانة القضاء، ....

خطة الموضوع:

يتضمن هذا الموضوع: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة. أما المقدمة: فقد بينت فيها: أسباب اختياري الموضوع، وأهميته، ومنهجية البحث فيه، وخطته.

وأما المباحث: فكانت على النحو الآتي:

♦ المبحث الأول: تعريف القضاء لغة واصطلاحاً، ومناقشة التعريفات.

♦ المبحث الثاني: مشروعية القضاء.

♦ المبحث الثالث: تصوير مسألة تولي المرأة منصب القضاء، ومنشأ الخلاف، وآراء العلماء والقانون فيها.

- المطلب الأول: تصوير مسألة تولي المرأة منصب القضاء.
- المطلب الثاني: منشأ الخلاف في مسألة تولي المرأة منصب القضاء.
- المطلب الثالث: آراء العلماء في مسألة تولي المرأة منصب القضاء.
- المطلب الرابع: رأي القانون في مسألة تولي المرأة منصب القضاء.

♦ وأما الخاتمة: فهي تتضمن أهم نتائج البحث، وخلاصة ما توصلت إليه في هذا الموضوع، وبعض التوصيات.

وصلّ اللهم على سيدنا محمد، وعلى آله، وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً.

المبحث الأول ـ تعريف القضاء لغة واصطلاحاً، ومناقشة التعريفات:

تعريف القضاء لغة:

القضاء يعني الحُكم والفَصل والقطع، ويقال: قضى عليه أي حكم عليه، فهو قاض إذا حكم وفصل، والقضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه [١] . ومنه قوله تعالى: (وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴿) [٢]

ولفظ القضاء له معان عدة في اللغة:

أ. العمل: ومنه قوله تعالى: (فاقض ما أنت قاض) . [٣] .

ب. الخلق، والصنع، والتقدير: ومنه قوله تعالى: (سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ) [٤] ؛ أي خلقهن وعملهن وصنعهن وقدرهن [٥] .

ت. الأمر: قال تعالى: (وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ) [٦] أي حَتَّم وأمر [٧] .

ث. البيان: قال تعالى: (وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ) [٨] .

أي يبين لك بيانه [٩] .

ج. الموت: قال تعالى: (يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ) [١٠] أي المهلكة [١١] .

ح. القتل: يقال: ضربه فقضى عليه، أي قتله [١٢] ، ومنه قوله تعالى: (فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى) [١٣] .

خ. الإتمام، وبلوغ الحاجة ونيلها: ومنه قوله تعالى: (فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا) [١٤] أي أتَمَّه [١٥] .

د. الوصية والعهد: ومنه قوله تعالى: (وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوّاً كَبِيراً) [١٦] أي أوصيناهم، وعهدنا إليهم [١٧] .

ذ. الصنع والفعل والحكم: ومنه قوله تعالى: (فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ * إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) [١٨] أي اصنع واحكم وافعل ما شئت [١٩] .

تعريف القضاء اصطلاحاً:

عرف العلماء القضاء بتعريفات مختلفة في المبنى متفقة في المعنى، وهذه جملة من التعريفات:

١. عرفه الحنفية بقولهم: هو فصل الخصومات [٢٠] ، وإلزام على الغير ببينه أو إقرار أو نكول [٢١] .

٢. عرفه المالكية بقولهم: هو الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام [٢٢] .

٣. عرفه الشافعية بقولهم: هو إلزام من له الإلزام بحكم الشرع [٢٣] .

٤. عرفه الحنابلة بقولهم: هو الإلزام بالحكم الشرعي وفصل الخصومات [٢٤] .

٥. عرفه الشيعة بقولهم: هو الحكم بين الناس [٢٥] .

مناقشات التعريفات:

الشق الأول من تعريف الحنفية – وهو فصل الخصومات–، وتعريف الشافعية، وتعريف الشيعة كل منها غير مانع فيدخل فيه التحكيم [٢٦] والفتوى [٢٧] .

والقضاء إلزام، والتحكيم كالقضاء إلزام، لكنه يكون باختيار المتنازعين للمحكمين، بخلاف القاضي فهو يعين من الحاكم، وأما الفتوى فإنها تكون في بيان الحكم بين الإنسان وربه، بخلاف القضاء، فهو يكون بين البشر فحسب.

أما بقية التعريفات – وإن بدت وكأنها مختلفة – فإنها في الحقيقة متفقة لا مختلفة.

التعريف المختار:

التعريف الذي أختاره هو تعريف الحنفية مع إضافة بعض الأمور عليه من التعريفات الأخرى؛ ليكون شاملاً لجميع التعريفات التي ذكرت آنفاً، فالقضاء إذن: هو الفصل بين الناس في الخصومات بحكم الشرع، وإلزام على الغير ببينة، أو إقرار، أو نكول. فالفصل والإلزام من القاضي على الغير، أي على الخصمين ببينة، والبينة هي الشهادة، أو إقرار، والإقرار هو إخبار عن ثبوت حق الغير على نفسه (٢٨)، أو نكول، والنكول كما جاء في درر الحكام (٢٩) : هو إقرار، لأن الحلف لمَّا وَجَبَ، فَتَرْكه ممن عليه الحلف ولم يحلف، دليل على أنه مقر.

المبحث الثاني: مشروعية القضاء:

- **أولاً- الكتاب:**

- قال تعالى: (وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ) (٣٠) .

وجه الدلالة: هذا دليل واضح على مشروعية القضاء وإنفاذه (٣١) ، وإن فصل القضاء واجب على الحاكم إذا خوصم إليه (٣٢) .

- قال تعالى: (إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ * قَالُوا لَا تَخَفْ * خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ) (٣٣) .

وجه الدلالة: هذا يحتمل أن تكون الخصومة بين اثنين، فحضروا الخصومات، وبالتالي اختصموا إلى سيدنا داود – عليه السلام– وطلبا منه أن يحكم بينهما بالحق، وهذا يدل على مشروعية القضاء (٣٤) .

- **ثانياً- السنة:**

- قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم–: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب؛ فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ؛ فله أجر) (٣٥) . وجه الدلالة: لقد بين النبي– عليه السلام– أجر القاضي وحث على الاجتهاد في الحكم لمعرفة الحق، وبالتالي إذا قضى الحاكم فوقع

اجتهاده موافقاً لحكم الله فله أجران: أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة، وإذا اجتهد فحكم فأخطأ فله أجر على الاجتهاد، ويوضع عنه إثم الخطأ [٣٦] ، فهذا الحديث دليل على مشروعية القضاء، وتقليد القضاة للفصل بين الناس [٣٧] .

- قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم-: (إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو مما أسمع منه، فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له به قطعة من نار) [٣٨] . وجه الدلالة: أن النبي – صلى الله عليه وسلم- قضى بين الناس، ووجه الناس إلى كيفية القضاء، فهو يقضي بنحو ما يسمع، فعلى القضاة أن يحكموا بما يظهر لهم، لأن أحداً لا يعرف صدق الشاهد، بل يحكم على الظاهر، ولو كان القضاء من جهة الوحي وحسب، لم يكن لأحد أن يقضي بعد النبي – صلى الله عليه وسلم-؛ لأنه لا أحد يعرف البواطن [٣٩] ، فقضاء النبي – صلى الله عليه وسلم- دليل على مشروعية القضاء.

- قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم-: (القضاة ثلاثة: واحد في الجنة، واثنان في النار، فأما الذي في الجنة؛ فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم؛ فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل؛ فهو في النار) [٤٠] . وجه الدلالة: دل الحديث على مشروعية القضاء، وحذر من الظلم والجهل في الحكم بين الناس [٤١] .

- **ثالثاً- الإجماع**: أجمع الصحابة من بعد الرسول- عليه السلام- على أن القضاء من فروض الكفاية فلهذا نرى أن الخلفاء الراشدين قلدوه لمن هو أهل له، والأمة الإسلامية بحكامها وولاتها عملوا بهذا الاجماع واجتمعت على وجوب القيام بهذا المنصب [٤٢] .

رابعاً: المعقول: إن ولاية القضاء من أهم وأعظم الولايات، وذلك لما لها من دور مهم في استقرار العدل والأمن بين أفراد المجتمع، فيطمئن الإنسان على نفسه وماله وعرضه، ولهذا لا توجد دولة من غير قضاء، فهو ركن من أركان الدولة وجزء مهم من مقوماتها، والقضاء عند الأمم رمز لسيادتها واستقلالها، والأمة التي لا قضاء فيها لا حق فيها، وعند انعدام القضاء تفسد العباد، وتخرب البلاد. [٤٣] .

المبحث الثالث- تصوير مسألة تولي المرأة منصب القضاء، ومنشأ الخلاف، وآراء العلماء فيها:

المطلب الأول- تصوير مسألة تولي المرأة منصب القضاء:

القاضي يتولى الفصل في الخصومات التي ترفع إليه؛ تحقيقاً للعدالة، وحفاظاً على مبدأ استقرار المعاملات، ولأن القضاء عنوان العدالة؛ فلا يجوز أن يتولى القضاء إلا من

لديه الكفاية والأمانة، وبناء على ذلك، هل يجوز تولية المرأة القضاء في أي نوع من أنواع القضايا، سواء أكانت مالية، أم تتعلق بالحدود والقصاص؛ لأنها أهل لذلك، أو لا يجوز لعدم أهلية المرأة لتولي منصب القضاء؟ (٤٤)

المطلب الثاني ـ منشأ الخلاف في مسألة تولي المرأة منصب القضاء:

يرجع الخلاف في هذه المسألة بين العلماء إلى الأمور الآتية (٤٥) :

١. الأدلة الواردة في المسألة أدلة ظنية، يتطرق إليها الاحتمال، وتتسع للرأي والرأي الآخر.

٢. الاختلاف في النظر والتكييف، بمعنى هل أهلية القضاء متحققة لدى المرأة، كما هي متوافرة لدى الرجل؟

٣. الاختلاف في القياس، بمعنى هل يقاس القضاء على رئاسة الدولة، أم يقاس على الشهادة فمن قاس على رئاسة الدولة؛ قال: بعدم الجواز، ومن قاس على الشهادة؛ قال: بالجواز؛ لأنه باتفاق العلماء لا يجوز أن تكون المرأة رئيسة للدولة (٤٦) ، ويجوز أن تكون شاهدة في المنازعات والخصومات (٤٧) .

المطلب الثالث ـ آراء العلماء في مسألة تولي المرأة منصب القضاء:

اشترط الفقهاء فيمن يتولى منصب القضاء شروطاً عدة؛ لخطورة القضاء ومكانته، ومن هذه الشروط: شرط الذكورة (٤٨) .

ولقد اختلف الفقهاء في اشتراط هذا الشرط على أربعة أقوال:

- القول الأول: وهو قول الحنفية (٤٩) ، فقالوا: بعدم اشتراط الذكورة فيمن يتولى القضاء في الجملة؛ لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة، إلا أنها لا تقضي في الحدود والقصاص؛ لأنه لا شهادة لها فيهما، وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة.

- القول الثاني: وهو قول جمهور الفقهاء من المالكية (٥٠)، والشافعية (٥١)، والحنابلة(٥٢) ، فقالوا: باشتراط الذكورة فيمن يتولى القضاء.

- القول الثالث: وهو قول ابن حزم الظاهري (٥٣) ، فقال: بعدم اشتراط الذكورة إلا في الأمر العام وهو الخلافة.

- القول الرابع: وهو قول ابن جرير الطبري (٥٤) ، فقال: بجواز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق.

إذا اتضح هذا، فأنتقل إلى الكلام عن المسألة، وهي مسألة تولي المرأة منصب القضاء، من حيث إن الناظر في كلام الفقهاء وآرائهم بخصوص مسألة تولي المرأة منصب القضاء **يجد أن كلامهم وآراءهم تتلخص في ثلاثة مذاهب:**

♦ **المذهب الأول**: جواز قضاء المرأة في كل شيء إلا في الحدود [٥٥] والقصاص [٥٦] ، وهو رأي الحنفية [٥٧] ، ورواية عن الإمام مالك [٥٨] ، حيث يرون صحة قضائها في كل ما تقبل فيه شهادتها، وهي مقبولة عندهم فيما عدا الحدود والدماء، ولذا فإن ما يصلح دليلاً على صحة شهادتها، يصلح دليلاً على صحة قضائها، وذلك للآتي من الأدلة:

- قياس القضاء على الشهادة: فحكم القضاء يستقى من حكم الشهادة، لأن كل واحد منهما من باب الولاية، فكل من كان أهلاً للشهادة؛ يكون أهلاً للقضاء. وما يشترط لأهلية الشهادة يشترط لأهلية القضاء، إلا أنهم – الحنفية– قالوا: بعدم صحة شهادتها في الحدود والدماء، فكذلك لا يصح قضاؤها فيهما [٥٩] .

- إن ما استدل به أصحاب المذهب الثالث من أدلة (سيأتي ذكرها لاحقا) – سواء أكانت نقلية أم عقلية– للدلالة على الإباحة المطلقة، تصلح أيضاً لتكون أدلة على الإباحة المقيدة التي ارتآها الحنفية في ما عدا الحدود والدماء [٦٠] .

♦ **المذهب الثاني**: المنع مطلقاً من تولية المرأة القضاء؛ إلحاقا منهم القضاء بالإمامة العظمى، وهو رأي جمهور الفقهاء من المالكية [٦١] ، والشافعية [٦٢] ، والحنابلة [٦٣] ، والإمامية [٦٤] ، والزيدية [٦٥] والإباضية [٦٦] . ولقد ذهب مذهبهم من المعاصرين: أبو الأعلى المودودي [٦٧] ، و أ. د. محمد عبد القادر أبو فارس [٦٨] ، و د. محمد طعمة القضاة [٦٩] . **واستدلوا بأدلة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول، وهي كالآتي:**

▪ **أولاً– الكتاب:**

- قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ **اللَّهُ** بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [٧٠] . فالآية الكريمة أثبتت قوامة الرجل وولايته على المرأة في المسائل المهمة في الحياة، التي فيها التزويج، والطلاق، والإنفاق، والجهاد وما شاكل ذلك. وفي قضاء المرأة وفصلها بين الخصوم نوع قوامة وولاية على الرجال وهذا يخالف الآية المذكورة، كما أن المقصود بالتفضيل في الآية: العقل والرأي؛ فلم يجز أن يقمن على الرجال[٧١] .

- قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ**اللَّهُ** عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [٧٢] .

ووجه الدلالة على أن المرأة لا تصلح لتولي منصب القضاء أن الآية بعد أن أثبتت لكل من الطرفين حقوقاً وواجبات تجاه الآخرين، أثبتت درجة (٧٣) الرجال وتفوقهم على النساء، فيكون تبوّء المرأة لمنصب القضاء منافياً لتلك الدرجة التي أثبتها النص القرآني المذكور؛ لأن القاضي يفصل بين المتخاصمين، أو يبت في مسألة ما، ولا يقدر على ذلك إلا بوساطة تلك الدرجة التي منحت له؛ فيصير بذلك قائماً في مجال القضاء على غيره من الرجال والنساء، لذا يكون قضاء المرأة منافياً لتلك الآية، ويصير بذلك ممنوعا شرعاً.

- **ثانياً- السنة:**

- قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) (٧٤) ، ومن المعلوم أن القضاء هو عين الولاية، ولكن ولاية صغرى، والمرأة لا تصلح للإمامة العظمى أي رئاسة الدولة، ولا الولاية على البلدان، والرسول - صلى الله عليه و سلم- لم يقصد بهذا الحديث مجرد الإخبار عن عدم فلاح القوم الذين يولون المرأة أمرهم، بل قصد بذلك: إن عدم الفلاح ملازم لتولية المرأة أمراً من أمورهم، وهذا المنع عام يشمل جميع أنواع الولاية العامة بما في ذلك: الإمامة الكبرى، والقضاء، وقيادة الجيوش وغير ذلك، وليس هذا المنع بحكم تعبدي يقصد به مجرد الامتثال دون أن تعلم حكمته، بل هو من الأحكام المعللة بمعان لا يجهلها الواقفون على الفروق الطبيعية في الرجال والنساء، وهذا الحكم لم ينط بشيء غير الأنوثة التي جاءت كلمة امرأة في الحديث عنواناً لها، إذاً فالأنوثة وحدها هي العلة في منع قضاء المرأة، وهناك تعليل آخر للمنع يتمثل في نقصها وعجز رأيها، ولأن الوالي مأمور بالبروز للقيام بأمر الرعية، والمرأة عَورة لا تصلح لذلك، فلا يصح أن تُولَّى الإمامة أو القضاء (٧٥) .

«وفي الحديث إخبار عن عدم فلاح من ولي أمرهم امرأة، وهم منهيون عن جلب عدم الفلاح لأنفسهم، مأمورون باكتساب ما يكون سبباً للفلاح» (٧٦) .

- قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم-: (القضاة ثلاثة: واحد في الجنة، واثنان في النار، فأما الذي في الجنة؛ فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم؛ فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل، فهو في النار) (٧٧) . ففي هذا الحديث دلالة على اشتراط كون القاضي رجلاً (٧٨) .

- **ثالثاً- الإجماع:**

لم ينقل عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- ولا عن أحد من خلفائه الراشدين، أنهم ولوا امرأة قضاء أو ولاية بلد، ولو جاز لوقع ولو لمرة واحدة، ولم يخل منه جميع البلدان غالباً، وهذا يعدُّ إجماعاً على عدم صلاحية المرأة لتولي القضاء (٧٩) .

- **رابعاً- القياس**:

قياس القضاء في منع المرأة منه على الإمامة الكبرى بجامع كونهما من الولايات العامة التي يشملها حديث: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) (٨٠) (٨١) ، ثم إن ولاية القضاء فرع عن الإمامة العظمى، وولاية المرأة ممتنع فيها، فكذلك النائب عنه لا يكون امرأة (٨٢) .

- **خامساً- المعقول**:

- إن نقص الأنوثة يمنع المرأة من إمامة الصلوات مع جواز إمامة الفاسق، فكان المنع من القضاء الذي يصح من الفاسق أولى (٨٣) ، ولأن نقص الأنوثة يمنع من انعقاد الولايات كإمامة الأمة (٨٤) .

- القاضي يحضر محافل الخصوم والرجال، ويحتاج فيه إلى كمال الرأي وتمام العقل والفطنة، والمرأة ناقصة العقل، قليلة الرأي، وليست أهلاً للحضور في محافل الرجال (٨٥) .

- إنه أمر يتضمن فصل القضاء، فوجب أن تنافيه الأنوثة كالإمامة، ويكفي في ذلك عمل المسلمين في عهد النبي – صلى الله عليه وسلم– فلا نعلم أنه قدم لذلك في عصر من العصور، ولا في بلد من البلدان امرأة، كما لم يقدم للإمامة امرأة (٨٦) .

- إن القاضي ملزم بالعمل طول العام إلا ما يمنح من أسابيع معدودة في عطلة الصيف، فإذا كانت المرأة فما تفعل في أيام حيضها، وهو يدركها كل شهر أسبوعاً؟ وكل إنسان يعرف ضعف الحالة النفسية التي تكون عليها المرأة حين يأخذها الطمث، وماذا تفعل في أواخر شهور الحمل إذا كانت قاضية وهي لا تستطيع أن تنتقل إلى مكان حادثة مفاجئة لكشف الجريمة واستخبار الشهود؟ علماً أنه قد يستغرق هذا العمل منها ساعات طوال تصل إلى عشرين ساعة، وماذا تفعل أيضاً إذا وضعت حملها وانقطعت عن العمل مدة الولادة والنفاس؟ فإذا كان هذا شأنها طوال العام، فإجازة للولادة، وإجازة للحمل في الشهور الأخيرة، وإجازة للمرض والتضرر، وإجازة للرضاعة والحضانة؛ فهذا يولد ضجراً منغصاً لا تأتي معه سلامة القضاء بين الناس على أحسن حال، لذلك من الضروري الاستغناء عن خدمتها؛ حتى لا تضار مصالح الناس بالتعطيل المتواصل، والأخطاء المحتملة المتوقعة(٨٧).

♦ **المذهب الثالث**: الإباحة المطلقة لقضاء المرأة في جميع الأحكام، وهو رأي ابن حزم الظاهري (٨٨) ، وابن جرير الطبري (٨٩) . وممن ذهب مذهبهم من المعاصرين: أ. د. علي القرة داغي (٩٠) . واستدلوا لذلك بما يأتي:

- أولاً: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ * إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ * إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (٩١) .

وهذا الخطاب متوجه بعمومه إلى الرجل والمرأة، والحر والعبد، والدِّين كله واحد إلا حيث جاء النص بالفرق بين المرأة والرجل، وبين الحر والعبد، فيستثنى حينئذ من عموم إجمال الدين (٩٢) . وبعبارة أخرى: هذا خطاب للولاة، والأمراء، والحكام، ويدخل في ذلك بالمعنى جميع الخلق من رجال ونساء، وأحرار وعبيد (٩٣) .

- ثانياً: روي عن عمر بن الخطاب – رضي **الله** عنه– أنه ولّى الشفاء بنت عبد **الله** العدوية (٩٤) – امرأة من قومه– السوق (٩٥) ، وكما هو معروف أن رقابة السوق التي هي الحسبة (٩٦) تتعلق بالقضاء كل التعلق، بجانب كونهما من الولايات العامة التي ينوطها إمام المسلمين أو نائبه إلى أشخاص معروفين بالعلم، والعدل، وسائر الأخلاق الفاضلة؛ للحفاظ على حقوق الناس، ومصالحهم، لذا فإن ما صلح أن يكون دليلاً على شرعية قيام المرأة بوظيفة الحسبة، يصلح دليلاً على جواز تولية المرأة منصب القضاء (٩٧) . (الحكم على تولية الشفاء في الهوامش هامش ٩٥+ وتفنيد ما نسب إلى الطبري موجود في مناقشة الأدلة) .

- ثالثاً: إن المرأة يجوز فتياها، وبهذا يجوز قضاؤها قياساً؛ لأن مدار القياس في الشريعة الإسلامية على العلة، وبما أن في صحة فتوى المرأة هو العلم التام بما تسأل عنه، فكذلك صحة قضائها متوقف على العلم الوفير للأحكام الشرعية (٩٨) ، وأيضاً فإن كلاً من القضاء والإفتاء مظهر للحكم الشرعي، وأنهما إخبار بحكم **الله** في المسألة، و هذا الجامع بينهما، وهو المراد، ولا يضر بعد ذلك إن كان أحدهما ملزماً والآخر غير ملزم، أو كانت بينهما فروق أخرى، فإنها فروق غير مؤثرة في الحكم، فالقادر على الإفتاء قادر على القضاء (٩٩) .

- رابعاً: إن الغرض من الأحكام تنفيذ القاضي لها، وسماع البينة عليها، والفصل بين الخصوم، وذلك يمكن من المرأة كإمكانه من الرجل؛ لذا فإن حكم قضاء المرأة هو الجواز كقضاء الرجل مطلقاً (١٠٠) .

- خامساً: حديث الرسول – صلى **الله** عليه وسلم–: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) (١٠١) ليس بينه وبين منح المرأة حق القضاء تعارض، حيث إن الحديث إنما قاله الرسول – صلى **الله** عليه وسلم– في الأمر العام الذي هو الخلافة، بدليل قوله – صلى **الله** عليه وسلم–: (والمرأة في بيت زوجها راعية، وهي مسؤولة عن رعيتها) (١٠٢) ، ثم إنه لم يأت نص يمنعها من أن تلي بعض الأمور (١٠٣) .

المناقشة والترجيح:

- **أولاً– مناقشة رأي الحنفية:**

أ. اشترط الحنفية في الإمام الأعظم أن يكون ذكراً؛ لأن النساء أمرن بالقرار في البيوت، فكان مبنى حالهن على الستر " [١٠٤] ، فهل المرأة مأمورة بالقرار في البيوت في الإمامة العظمى فحسب، وهل مبنى حالها على الستر في الخلافة فحسب؟ هذا تناقض.

ب. يرد على الدليل الأول، وهو دليل القياس على الشهادة بما يأتي:

- إن **الله** – سبحانه وتعالى– قال: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ **اللَّهُ** بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) [١٠٥] ، يعني في العقل والرأي، فلم يجز أن يقمن على الرجال، والنساء ناقصات عن رُتَب الولايات وإن تَعَلَّقَ بقولهن أحكام [١٠٦] .

- الفرق بين القضاء والشهادة، وذلك من وجوه:

ت. الولاية في القضاء ولاية عامة، والولاية في الشهادة ولاية خاصة [١٠٧] .

ث. علم القضاء فوق علم الشهادة، فإن علم القضاء ملزم، والشهادة بدون القضاء لا تكون ملزمة [١٠٨] .

ج. القياس يأبى كون الشهادة حجة في الأحكام؛ لأنه خبر محتمل للصدق والكذب، والمحتمل لا يكون حجة ملزمة، ولأن خبر الواحد لا يوجب العلم، والقضاء ملزم، فيستدعي سبباً موجباً للعلم وهو المعاينة، فالقضاء أولى [١٠٩] .

ح. الشهادة لا توجب الحق ما لم يتصل بها قضاء القاضي [١١٠] .

ومن ناحية أخرى فالاجتهاد شرط من شروط من يتولى القضاء، ولم يقل أحد بأن من صفات الشاهد أو شروطه أن يكون مجتهداً [١١١] .

فيتضح أن هذا القياس، إنما هو قياس مع الفارق، فهو قياس مردود.

- **ثانياً– مناقشة رأي الجمهور:**

أ. الاستدلال بحديث: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) [١١٢] ، استدلال في غير محله؛ لأن الحديث وارد في رياسة الدولة، وهو أمر ليس في محل النزاع، والنهي الوارد في الحديث قاصر على الولاية العظمى، فلا يشمل ولاية القضاء، ويؤكد هذا سبب ورود الحديث؛ لأنه قيل بمناسبة تولية بنت كسرى منصب رئاسة الدولة في بلاد فارس [١١٣] .

ب. إن حديث (القضاة ثلاثة...) (١١٤) ورد بدون لفظ رجل (١١٥) ، يعني يمكن للمرأة أن تعرف الحق وتقضي به، فالحديث على من عرف الحق فقضى به، فإن وجدت امرأة تعرف الحق، ومتفقهة في الدين، وتعرف الواقع؛ فلا مانع من توليها القضاء (١١٦) .

يجاب عليه:

- إن الألفاظ تدل رأساً على أن المراد به الذكور، فألفاظ (قاض، قضى، فهو) كلها خطاب للذكور.

- الحديث حديث عام (١١٧) ، والحديث الذي ورد فيه لفظ رجل حديث خاص (١١٨) ؛ لأن من أنواع الخاص، الخاص النوعي، مثل: رجل، وامرأة (١١٩) ، ودلالة الخاص قطعية، ويقدم الخاص على العام كما قال علماء الأصول (١٢٠) ؛ لأن دلالة الخاص على معناه بالنص (١٢١) ، ودلالة العام عليه بالظاهر (١٢٢) ، فلا يبطل الظاهر حكم النص ولا يقدم عليه (١٢٣) . فالحديث يدل دلالة واضحة على كون القاضي ذكراً.

ت. القول بأن المرأة لا تصلح للقضاء بسبب الأنوثة والطبيعة الخاصة بها، قول في غير محله؛ لأن الأنوثة لا تأثير لها في الولايات الخاصة، كالوصاية على اليتيم، أو الولاية على الوقف، والقضاء كذلك؛ لأن مناط الولاية هو القدرة، وهو متحقق في المرأة (١٢٤) .

ث. القول بأن القضاء يؤدي إلى خروج المرأة، ومخالطتها للخصوم من الرجال (١٢٥) ، وهذا قول مردود؛ لأنه لا يشكل مانعاً من تولي المرأة القضاء؛ لأن المرأة تخرج للجهاد والحج والتعليم والعمل، وهي معرضة لمخالطة الرجال في ذلك، ولم يقل أحد بمنع خروج المرأة للجهاد والحج والتعليم والعمل؛ لأن الخروج والمخالطة مانع من ذلك، وكذلك القضاء (١٢٦) .

♦ **ثالثاً: مناقشة رأي ابن حزم، وابن جرير الطبري** (١٢٧) .

أ. إن ما استدلوا به من القرآن وهو قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (١٢٨) ، لا يدل على أنه يمكن لجميع الناس أن يشرعوا في الحكم، بل ذلك لبعضهم، ثم بقيت الآية مجملة (١٢٩) في أنه بأي طريق يصير حاكماً، ولما دلت سائر الدلائل على أنه لابد للأمة من الإمام الأعظم، وأنه هو الذي ينصب القضاة والولاة في البلاد، صارت تلك الدلائل كالبيان لما في هذه الآية من الإجمال (١٣٠) ، فالخطاب إنما هو لولاة الأمور (١٣١) ، فهم المأمورون بأن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل.

والمقصود بولاة الأمور هنا الرجال دون النساء، ودليل ذلك ما جاء في كتاب الإحكام لابن حزم (١٣٢) ، حيث قال: «قال عمر بن عبد العزيز – رضي الله عنه–: يا عِرَاك (١٣٣)

ما قولك في القضاة؟ فقال: يا أمير المؤمنين، القضاة ثلاثة: رجل ولي القضاء ولا علم له بالقضاء، فأحل حراماً وحرم حلالاً؛ فهو في النار على أم رأسه، ورجل ولي القضاء، وله علم بالقضاء، فاتبع الهوى فترك الحق؛ فهو في النار على أم رأسه، ورجل ولي القضاء، وبه علم بالقضاء، فاتبع الحق وترك الهوى؛ فهو يستقام به ما استقام، وإن هو مال سلك مسلك أصحابه. قال ابن حزم: وقد روي هذا عن الرسول – صلى **الله** عليه وسلم– كما روينا بالسند الصحيح المذكور».

فابن حزم يعتمد على ظاهر النص، فنص الآية عام، وهذا النص أقر ابن حزم بصحته، وظاهره أن القاضي رجل، فإن قال: بجواز تولية المرأة القضاء، فهذا يناقض مذهبه، فلا حجة في الآية على جواز تولي المرأة القضاء.

ب. يرد على دليلهم الثالث، وهو دليل القياس على الإفتاء، بأنه يوجد بين القاضي والمفتي فروق كثيرة، منها:

- الإفتاء: تبيين الحكم الشرعي للسائل عنه، والإخبار بلا إلزام، وهو بخلاف القضاء، فهو تبيين الحكم الشرعي، والإلزام به (١٣٤) .

- الفتوى لا تكون حجة إلا على من يجب عليه تقليد المفتي بها (١٣٥) ، والقضاء حجة على الجميع (١٣٦) .

- كلام القاضي ملزم، وفتوى العالم عامة غير ملزمة (١٣٧) .

- القاضي مُنَصَّبٌ من الإمام لتنفيذ الأحكام، والمفتي معين للمستفتي في معرفة الحكم (١٣٨) .

- القضاء لا بد أن يحتاط له، فلا بد من سماع البينة والدفوع، أما الإفتاء فلا يشترط فيه السماع؛ لأنه إفادة للحكم الشرعي، فيصح فيه الإشارة (١٣٩) .

- يصح للمفتي أن يفتي أباه وأمه وسائر من لا تقبل شهادته له؛ لأن القصد بيان الحكم الشرعي، بخلاف الحاكم (١٤٠) .

- يصح للمفتي أن يفتي الحاضر والغائب، بخلاف الحاكم فلا يحكم على الغائب إلا في مواضع مخصوصة (١٤١) .

- يحرم على القاضي أخذ هدية، وقبول الدعوات الخاصة، بخلاف المفتي (١٤٢) .

فلا يصح قياس قضاء المرأة على الإفتاء؛ فالفوارق مؤثرة، كما أن المرأة غير ممنوعة من الإفتاء، ويمكن للمفتية أن تتخطى محاذير الخلوة والاختلاط، فتفتي الناس من وراء حجاب بواسطة الكتابة والإرسال بالفتوى مع أحد محارمها، وتناقش الشهود وتتخذ

أعواناً...، فهذا قياس مع الفارق.

ت. لم يثبت عن الإمام الطبري أنه قال: بإباحة تولي المرأة منصب القضاء، وذلك لما يلي:

- لا يوجد هذا القول في تفسيره المشهور، ولا في كتابه تاريخ الطبري.

- نفى صحة هذا الخبر عن الإمام الطبري العديد من المفسرين، منهم ابن العربي [١٤٣]، حيث قال: " ونقل عن محمد بن جرير الطبري إمام الدين أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية، ولم يصح ذلك عنه " [١٤٤].

وجاء في تفسير البحر المحيط [١٤٥] القول نفسه بعدم صحة ذلك عن الطبري [١٤٦].

- ورد هذا القول عن الطبري – في كتاب المغني [١٤٧] – بصيغة ضعيفة " حُكي " فلا تصح هذه الرواية عن الإمام الطبري، إلا أن يأتي أحد برأي الطبري من كتبه، أو يأتي بالرواية بسندها، ولم يحصل هذا طبعاً.

ث. القول بأن المرأة لديها القدرة والكفاية لتولي القضاء، ليس صحيحاً؛ لأن المرأة تؤثر فيها العاطفة، وتتعرض لأمور طبيعية خاصة، من حيض، وحمل، وولادة، وهذا يؤثر على قدرتها على فهم حجج المتخاصمين، وتكوين الحكم الصحيح في القضية، وادعاء الكفاية منقوض بمنعها من رياسة الدولة؛ لعدم القدرة على ذلك [١٤٨].

ج. لم يصح عن عمر بن الخطاب – رضي **الله** عنه– أنه قدم امرأة على حسبة السوق [١٤٩]، والخبر من دسائس المبتدعة؛ ولهذا ذكره ابن حزم في محلاه [١٥٠] من غير سند [١٥١].

ح. الترجيح: من خلال عرض آراء الفقهاء وأدلتهم، أرى أن الراجح – **والله أعلم**– الرأي الثاني وهو منع المرأة من تولي منصب القضاء؛ وذلك لما يأتي [١٥٢]:

- قوة أدلتهم، وملاءمتها لمقاصد الشارع الحكيم في هذه الظروف الحياتية المتغيرة، حيث جاء الإسلام للمحافظة على العرض، ولسد الذرائع [١٥٣]؛ لأن في توليها القضاء مفسدة باختلاطها بأجنبي سواء أكان خصماً، أم شاهداً، أم مشاوراً، أم موظفاً في دائرة القضاء، وقد حرم الإسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية، فالاختلاط والخلوة في المكاتب يؤدي إلى النظر المحرم، والنظر يؤدي إلى ارتكاب المحاذير التي لا تحفظ النسل، ولا تحفظ الدين من باب أولى.

- إن إكرام الإسلام للمرأة يكون باعترافه بحقوقها التي تقتضيها أهليتها، وبإبعادها عن مواطن الشبهات، ومزالق الشهوات؛ حتى تظل لها سمعتها العطرة، وكل ما يفوت على المرأة هذه الأجواء الكريمة يقصيها الإسلام عنها، ولو كانت في ذاتها من أفضل النساء، فإن ألسنة السوء تتناول الصالحة والطالحة حين التعرض للشبهات، والنفس أمارة بالسوء،

وطبيعة الرجل إذا التقت مع طبيعة المرأة كان فيها ما يكون بين الرجل والمرأة من الميل، والأنس، والاستراحة إلى الحديث والكلام، وإغلاق باب الفتنة أو الشبهة أحزم، وأحكم، وأبعد عن الندامة في المستقبل.

- الدلالة الصريحة لبعض الأدلة بمنع المرأة من تولي منصب القضاء، بخلاف أدلة المجيزين فهي تفتقر إلى أي نص صريح بجواز تولي المرأة منصب القضاء.

- لو لم يكن للمانعين سوى حديث النبي – صلى الله عليه وسلم–: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) (١٥٤) لكفى، ولو جاء المجيزون بألف دليل والطعن بصحة الحديث، لن يؤثر فيه، ولا بصحته، ولا بعدالة راويه.

- حفاظاً على أنوثة المرأة، ودورها الأساسي في الحياة، كأم ومربية الأجيال (١٥٥) .

- منصب القضاء من المناصب المهمَّة والحساسة في الدولة، ولا يصلح له إلا النخبة من الرجال، والعاقل يبعد نفسه ما أمكن عن ذلك؛ لأنه لا مغنم له فيه، وقد تكون الهالكة فيه؛ لأنه ميزان العدالة (١٥٦) .

♦ **المطلب الرابع– رأي القانون في مسألة تولي المرأة منصب القضاء:**

من خلال تتبع نصوص القانون نجد أنه لم يتعرض لمسألة تولي المرأة منصب القضاء بالنص الصريح، ولعل ذلك يرجع إلى أن القانون لم يفرق بين الرجل والمرأة في هذا الأمر، بل هما سواء، وإنما المعتبر عنده الكفاءة والمهنية والقدرة، أما الذكورة فليست عنده بشرط، فقد نص قانون السلطة القضائية رقم (١) في المادة (١٦) (١٥٧) على شروط تعيين القضاة، وليس من بينها الذكورة، وإنما جعل الأمر مفتوحاً أمام الجميع: رجالاً ونساء، فمن استجمع الشروط المطلوبة؛ صح أن يكون قاضياً، رجلاً كان أم امرأة.

وإذا عدنا إلى نص القانون الأساسي الفلسطيني؛ لوجدنا أنه قرر مبدأ مهمَّاً بخصوص عمل المرأة، فقد نص القانون الأساسي الفلسطيني في المادة (٢٥/ ١) (١٥٨) على أن العمل حق للجميع، وهو بذلك يتيح المجال أمام المرأة حتى تأخذ حقها في ميدان العمل المنتج، لاسيما حقها في تولي منصب القضاء إذا ما توافر فيها شرط المواطنة، وما اشترطه القانون من شروط أخرى بهذا الخصوص.

وقد ذهب المشرع الدولي ليؤكد ما استقر العمل به في التشريعات الداخلية، فنجد مثلاً أن المادة (٢٣) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد نصت في الفقرة الأولى منها (١٥٩) على أن لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية، كما أن له حق الحماية من البطالة، وهذا ما أكدته المادة (٦) من الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق

الاقتصادية والاجتماعية والثقافية [١٦٠] .

هذا من وجه، ومن وجه آخر يمكن النظر إلى الأمر من زاوية المساواة بين الرجل والمرأة التي أولاها القانون أهمية كبيرة، وإنا نجد ذلك في عدد من المراسيم الرئاسية والوزارية، فمثلاً المرسوم الدولي رقم (١٩) لسنة (٢٠٠٩م) الصادر عن رئيس السلطة الفلسطينية[١٦١] ينص على ضرورة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

وأما بالنسبة للمحاكم الشرعية الفلسطينية، وتحديداً في الضفة الغربية، فهي محكومة بقانون أصول المحاكمات الشرعية، الذي يلتزم الفقه الإسلامي بشكل كامل وتحديداً المذهب الحنفي، وما شهدته المحاكم الشرعية في الآونة الأخيرة من تعيين عدد من القاضيات؛ يدلل على تبنيها الرأي القائل بجواز تولي المرأة منصب القضاء، وأهليتها لذلك.

خاتمة:

وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث:

١. عرفت القضاء من حيث الاصطلاح بأنه: الفصل بين الناس في الخصومات بحكم الشرع، وإلزام على الغير ببينة، أو إقرار، أو نكول.

٢. اختلف الفقهاء في حكم تولي المرأة منصب القضاء، فذهب جمهور الفقهاء إلى منع تولي المرأة منصب القضاء، وذهب الحنفية إلى جواز تولي المرأة منصب القضاء باستثناء الحدود والقصاص، وذهب الظاهرية إلى جواز تولي المرأة منصب القضاء بشكل عام.

٣. القانون لم يفرق بين الرجل والمرأة في تولي منصب القضاء، فأجاز للمرأة تولي منصب القضاء كالرجل.

٤. رجحت في هذا البحث قول جمهور الفقهاء في منع تولي المرأة منصب القضاء للأسباب التي ذكرتها داخل البحث.

التوصيات:

١. يوصي الباحث عوام الناس أن يسألوا أهل العلم عن حكم الشرع في كل شيء لا يعرفون حكم الشرع فيه قبل الإقدام عليه.

٢. يوصي الباحث بضرورة الدراسة المعمقة لكل المسائل التي يودون الحديث عنها.

الهوامش:

١. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل، لسان العرب، ٥/ ٢٧٨- ٢٧٩، مادة قضي، بيروت، دار صادر، ط١، ١٩٩٧م؛ مصطفى ورفاقه، إبراهيم، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، ٢/ ٧٤٢- ٧٤٣، مادة قضى، تحقيق: مجمع اللغة العربية، د. م، دار الدعوة، د. ط، د. ت؛ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، ت: ١٢٠٥هـ، تاج العروس من جواهر القاموس، ٣٩/ ٣١٠، مادة قضي، تحقيق: مجموعة من المحققين، د. م، دار الهداية، د. ط، د. ت؛ الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ٦/ ٢٤٦٣- ٢٤٦٤، مادة قضي، د. م، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م.

٢. سورة الشورى، الآية ١٤.

٣. سورة طه، الآية ٧١.

٤. سورة فصلت، الآية ١٢.

٥. ابن زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس، ت: ٣٩٥هـ، معجم مقاييس اللغة، ٥/ ٩٩، مادة قضي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، لبنان، دار الجيل، ط٢، د. ت.

٦. سورة الإسراء، الآية ٢٣.

٧. ابن منظور، لسان العرب، ١٥/ ١٨٦، مادة قضي؛ الزبيدي، تاج العروس، ٣٩/ ٣١٠، مادة قضي.

٨. سورة طه، الآية ١١٤.

٩. ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، ت: ٤٥٨ هـ، المحكم والمحيط الأعظم، ٦/ ٤٨٢، مادة قضي، تحقيق: عبد الحميد هن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م.

١٠. سورة الحاقة، الآية ٢٧.

١١. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، ت: ١٠٩٤هـ، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ١/ ٧٤٠، مادة قضي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، د. ط، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

١٢. الزبيدي، تاج العروس، ٣٩/ ٣١٢، مادة قضي؛ الرازي، مختار الصحاح، ١/ ٢٢٦، مادة قضي.

١٣. سورة القصص، الآية ١٥.

١٤. سورة الأحزاب، الآية ٣٧.

١٥. الزبيدي، تاج العروس، ٣٩/ ٣١٢، مادة قضي.

١٦. سورة الإسراء، الآية ٤.

١٧. الكفوي، الكليات، ١/ ٧٠٥، مادة قضي؛ الأزهري، تهذيب اللغة، ٩/ ١٧٠، مادة قضي.

١٨. سورة طه، الآية ٧٢.

١٩. ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ٥/ ٩٩، مادة قضي.

٢٠. الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، ت: ٧٤٣هـ، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٤/ ١٧٦، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د. ط، ١٣١٣هـ.

٢١. حيدر، علي، ت: ١٢٥٤هـ، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ٢/ ٤٠٤، تحقيق وتعريب: فهمي الحسيني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٢م.

٢٢. ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، ١/ ١١، د. م، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٢٣. الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الشافعي، ت: ٩٧٤هـ، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ١٠/ ١٠٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت؛ القليوبي، عميرة، أحمد سلامة، أحمد البرلسي، ت: ١٠٦٩هـ، ت: ٩٥٧هـ، حاشيتا قليوبي وعميرة، ٤/ ٢٩٧، د. م، دار إحياء الكتب العربية، د. ط، د. ت؛ الخطيب الشربيني، محمد، ت: ٩٧٧هـ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ٦/ ٢٧٥، بيروت، دار الفكر، د. ط، د. ت.

٢٤. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، ت: ١٠٥١هـ، كشاف القناع عن متن الإقناع، ٦/ ٢٨٦، تحقيق: هلال مصيلحي، مصطفى هلال، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٢هـ.

٢٥. الجبعي، زين الدين بن علي العاملي، ت: ٩٦٥هـ، الروضة البهية في شرح اللُّمعة الدمشقية، ٣/ ٦٢، د. م، دار العالم الإسلامي، د. ط، د. ت.

٢٦. التحكيم: هوعبارةعن اتخاذ الخصمين حكماً برضاهما لفصل خصوماتهما، ويقال له: الحَكَم/ والمُحَكَّم. (البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، ت: ١٤٠٧هـ، قواعد الفقه، ١/ ٢٢٢، ببلشرز، كراتشي، دار الصدف، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م) .

٢٧. الفتوى: هي تبيين الحكم الشرعي للسائل عنه، والإخبار بلا إلزام. (الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبدة، ت: ١٢٤٣هـ، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، ٦/ ٤٣٨، دمشق، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٦١م) .

٢٨. الزيلعي، تبيين الحقائق، ٥/ ٣.

٢٩. حيدر، علي، درر الحكام، ٢/ ٣٣٤.

٣٠. سورة الأنبياء، الآية ٧٨.

٣١. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ت: ٦٧١هـ، الجامع لأحكام القرآن، ١١/ ٣١٣، القاهرة، دار الشعب، د. ط، د. ت.

٣٢. الجصاص، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، ت: ٣٧٠هـ، أحكام القرآن، ٥/ ٢٥٦، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت.

٣٣. سورة ص، الآية ٢٢.

٣٤. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٨/ ١٤٧.

٣٥. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ت: ٢٥٦هـ، صحيح البخاري المسمى بالجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله – صلى الله عليه وسلم– وسننه وأيامه، ٦/ ٢٦٧٦، كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم: ٦٩١٩، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ط٣، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٣٦. القاري، علي بن سلطان محمد، ت: ١٠١٤هـ، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ٧/ ٢٧٨، تحقيق: جمال عتياني، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

٣٧. ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، ت: ٨٥٢هـ، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ٢/ ١٦٦، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، بيروت، دار المعرفة، د. ط، د. ت؛ ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحق، ت: ٨٨٤هـ، المبدع في شرح المقنع، ١٠/ ٣، بيروت، المكتب الإسلامي، د. ط، د. ت؛ ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، ت: ٦٢٠هـ، المغني، ١٠/ ٨٩، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت.

٣٨. أخرجه مسلم في صحيحه، ٣/ ١٣٣٧، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهرواللحن بالحجة، حديث رقم: ١٧١٣.

٣٩. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، ت: ٢٠٤هـ، الأم ٧/ ١١، بيروت، دار المعرفة، ط٢، د. ت.

٤٠. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، ت: ٢٧٥هـ، السنن، ٢/ ٣٢٢، كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ، حديث رقم: ٣٥٧٥، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، د. ط، د. ت. صحيح (الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود، ٨/ ٧٣، كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ، حديث رقم: ٣٥٧٥، د. م، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط١، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م) .

٤١. الزركشي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي، ت: ٧٩٤هـ، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، ٣/ ٣٦٧، تحقيق وتقديم: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م؛ الخطيب الشربيني، محمد، ت: ٩٧٧هـ، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ٢/ ٦١٢، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر، بيروت، دار الفكر، د. ط، د. ت؛ المليباري، زين الدين بن عبد العزيز، ت: ٩٨٧هـ فتح المعين بشرح قرت العين، ٤/ ٢٠٩، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م؛ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، ت: ١٢٥٢هـ، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ٥/ ٣٦٨، بيروت، دار الفكر، د. ط، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٤٢. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٨٩؛ الخطيب الشربيني، الإقناع، ٢/ ٦١٢؛ الجمل، سليمان بن عمر، ت: ١٢٠٤هـ، حاشية الجمل على شرح المنهج، بيروت، دار الفكر، ط١، د. ت؛ الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد الحسيني الحصني الدمشقي الشافعي، ت: ٨٢٩هـ، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، ١/ ٥٤٨، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي، محمد وهبي سليمان، دمشق، دار الخير، ط١، ١٩٩٤م.

٤٣. ابن مفلح، أبو إسحق، إبراهيم بن محمد بن عبد الله الحنبلي، ت: ٨٨٤هـ، المبدع في شرح المقنع، ١٠/ ٤، بيروت، المكتب الإسلامي، د. ط، د. ت.

٤٤. الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، ٢/ ٨٤، بيروت، دار المعرفة، ط٣، ١٩٧٥م، ابن جزي، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، ت: ٧٢١هـ، القوانين الفقهية، ص١٩٥، مكة المكرمة، د. د، د. ط، د. ت؛ القفال، أحمد الشاشي، حلية العلماء، ٨/ ١١٤، تحقيق: ياسين درادكة، عمان، مكتبة الرسالة، د. ط، ١٩٨٨م.

٤٥. أبو البصل، علي، دراسات في الفقه المقارن، ص١١٥، الإمارات العربية المتحدة، دبي، دار القلم، ط١، ٢٠٠١م.

٤٦. الكمال بن الهمام، عماد الدين محمد بن عبد الواحد، السيواسي، ت: ٦٨١هـ، فتح القدير، ٧/ ٢٩٨، بيروت، دار الفكر، ط٢، د. ت، الفاسي، شرح ميارة، ١/ ٢٠؛ العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين السلمي، ت: ٦٦٠هـ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١/ ٢١٠، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت؛ ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٩٢.

٤٧. الكمال بن الهمام، فتح القدير، ٦/ ٨؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ١/ ٣٩١؛ الشافعي، الأم، ٧/ ٤٣؛ ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٢٢٤.

٤٨. البهوتي، كشاف القناع، ٦/ ٢٩٥.

٤٩. الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ٧/ ٣، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٢م.

٥٠. الخرشي، حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل، ٧/ ١٣٩؛ الفاسي، شرح ميارة، ١/ ٢٠.

٥١. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ٤/ ٣٧٤.

٥٢. البهوتي، كشاف القناع، ٦/ ٢٩٥.

٥٣. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ت: ٤٥٦هـ، المحلى، ٩/ ٤٣٠، تحقيق:

٥٤. ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، ت: ٥٩٥هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢/ ٥٥٥، شرح وتحقيق: رضوان جامع رضوان، المنصورة، مكتبة الإيمان، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م؛ الأسيوطي، شمس الدين محمد بن أحمد، ت: ٨٢٠هـ، جواهر العقود، ٢/ ٢٩٠، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

وابن جرير الطبري: هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري. صاحب التفسير الكبير والتاريخ = = الشهير. كان إماماً في فنون كثيرة منها: الفقه، والتفسير، والحديث، والتاريخ وغير ذلك. له مصنفات في فنون عديدة تدل على سعة علمه، وكان من الأئمة المجتهدين، وتاريخه أصح التواريخ وأثبتها. توفي سنة ٣١٠هـ ببغداد. (ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، ت: ٦٨١هـ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ٤/ ١٩١، تحقيق: إحسان عباس، لبنان، دار الثقافة، د. ط، د. ت) .

٥٥. الحدود جمع حد، وهو عبارة عن عقوبة مقدرة واجبة حقاً لله تعالى. (الكاساني، بدائع الصنائع، ٧/ ٣٣) .

٥٦. القصاص: هو أن يُفعل بالجاني كما فَعل. (ابن قيم الجوزية، أبو عبد **الله** محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، ت: ٧٥١هـ، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ٢/ ٩٧، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت) .

٥٧. المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، ٣/ ١٠٧، ١١٦- ١١٧، الكاساني، بدائع الصنائع، ٧/ ٣.

٥٨. الحطاب، محمد بن محمد المغربي، مواهب الجليل شرح مختصر الخليل، ٦/ ٨٧، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.

٥٩. الكاساني، بدائع الصنائع، ٧/ ٣؛ الكليبولي، مجمع الأنهر، ٣/ ٢٣٤؛ الحصكفي، الدر المختار، ٥/ ٤٤٠.

٦٠. الكاساني، بدائع الصنائع، ٧/ ٣، ابن نجيم، البحر الرائق، ٧/ ٥.

٦١. النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم مهنا، ت: ١١٢٦هـ، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ت: ٣٨٦هـ، ٢/ ٣٥٨، ضبطه وصححه: عبد الوارث محمد علي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م؛ الفاسي، شرح ميارة، ١/ ٢٠.

٦٢. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ٦/ ٢٦٢؛ الرملي، نهاية المحتاج، ٨/ ٢٣٨؛ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، ت: ٤٥٠هـ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص٨٣، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت.

٦٣. ابن قدامة، المغني، ١٣/ ٥٠٠؛ ابن قدامة، أبو محمد عبد **الله** بن قدامة المقدسي، ت: ٦٢٠هـ، الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، ٤/ ٢٢٢، بيروت، المكتب الإسلامي، د. ط، د. ت؛ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، ت: ٧٥١هـ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٢/ ٣٧٧، بيروت، دار الكتب العلمية.

٦٤. الطهراني، علامة سيد محمد حسين الحسيني الطهراني، قضاء وحكومة وجهاد المرأة: رسالة بديعة في تفسير آية: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ﴾ - سورة النساء، الآية ٣٤-، ص٥٥، بيروت، دار الحمية البيضاء، د. ط، ١٩٩٣م. والإمامية: هم الذين قالوا بالنص الجلي على إمامة علي - رضي **الله** عنه-، وكفروا الصحابة، وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وكفروه. (الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، ت: ٥٤٨هـ، الملل والنحل، ١/ ١٦٤، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، د. ط، ١٤٠٤هـ بتصرف) .

٦٥. ابن المرتضى الزيدي، أحمد بن يحيى، البحر الزخار، ٦/ ١١٩، د. م، دار الكتاب الإسلامي، د. ط، د. ت؛ العنسي، أحمد بن قاسم العنسي الصنعاني، ت: ١٣٩٠هـ، التاج المذهب لأحكام المذهب، ٤/ ١٨٦، د. م، مكتبة اليمن، د. ط، د. ت؛ الصنعاني، محمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير، ت: ١١٨٢هـ، سبل السلام بشرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، ٤/ ١٢٣، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٣٧٩هـ. والزيدية: هم الذين نسبوا إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، واختلفوا في فرق فمنهم الجارودية وغيرها، وجميع الزيدية لا يختلفون في أن الإمامة في جميع ولد علي بن أبي طالب، من خرج منهم يدعو إلى الكتاب و السنة وجب سل السيف معهم. (ابن حزم، = = أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ت: ٤٥٦هـ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٤/ ٧٦، القاهرة، مكتبة الخانجي، د. ط، د. ت. بتصرف) .

٦٦. أطفيش، محمد بن يوسف بن عيسى، ت: ١٣٣٢هـ، شرح النيل وشفاء العليل، ١٣/ ٢٣، د. م، مكتبة الإرشاد، د. ط، د. ت. والإباضية: هم أصحاب عبد الله بن إباض الذي خرج في أيام مروان بن محمد، ومن أقواله: إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة، وموارثتهم حلال وغنيمة، وأموالهم عند الحرب حلال و ما سواه حرام، ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة. (الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ١٣٤) .

٦٧. المودودي، أبو الأعلى، ت: ١٩٧٩م، تدوين الدستور الإسلامي، ص٧٧، جدة، الدار السعودية، ط٢، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م. والمودودي: هو أبو الأعلى المودودي، ولد بمدينة أورنك أباد، بولاية حيدر أباد، في الهند، من أسرة فاضلة اشتهرت بالدين والفضل والعلم، عمل في عدة صحف بدلهي، وكان رئيس تحرير صحيفة المسلم، وأسس الجماعة الإسلامية في لاهور في باكستان، حكم عليه بالإعدام عام ١٩٥٣م ولكن خفف عليه الحكم إلى مدى الحياة بعد مظاهرات في العالم الإسلامي، ثم صدر حكم بالعفو عنه، توفي عام ١٩٧٩م في نيويورك، من مؤلفاته: الجهاد في الإسلام، الحضارة الإسلامية، الدين الحق. (موقع إسلام أون لاين. بتصرف) .

٦٨. أبو فارس، حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام، ص١٦٢.

٦٩. القضاة، محمد طعمة سليمان القضاة، الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي، ص١٣٩، الأردن، عمان، دار النفائس، ط١، د. ت.

٧٠. سورة النساء، الآية ٣٤.

٧١. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٨٣.

٧٢. سورة البقرة، الآية ٢٢٨.

٧٣. الدرجة: أي درجة الرياسة والقيام على المصالح، المفسرة بقوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭼ سورة النساء، الآية ٣٤. فالرجل أعلم بالمصلحة، وأقدر على التنفيذ بقوته. (رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ٢/ ٣٨٠، بيروت، لبنان، دار المعرفة، د. ط، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م؛ الزمخشري، أبو القاسم جاد **الله** محمد بن عمر، ت: ٥٣٨هـ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ١/ ٢٦٩، صححه: عبد السلام شاهين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م) .

٧٤. أخرجه البخاري في صحيحه، ٤، ٦/ ١٦١٠، ٢٦٠٠، كتاب المغازي، كتاب الفتن، باب كتاب النبي – صلى **الله** عليه و سلم– إلى كسرى وقيصر، باب الفتنة التي تموج كموج البحر، حديث رقم: ٤١٦٣، ٦٦٨٦.

٧٥. المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير الجامع الصغير أحاديث البشير النذير، ٥/ ٣٦٨، بيروت، لبنان، دار الفكر، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م؛ ابن قدامة، المغني، ١٣/ ٥٠٠–٥٠١؛ النووي، محيي الدين بن شرف، ت: ٦٧٦هـ، المجموع شرح المهذب، ٢٢/ ٣١٩، بيروت دار الفكر، د. ط، ١٩٩٧م؛ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، ت: ١٢٥٠هـ، نيل الأوطار، ٨/ ٣٦٩، د. م، د. د، د. ط، د. ت.

٧٦. الصنعاني، سبل السلام، ٤/ ١٢٣.

٧٧. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، ت: ٢٧٥هـ، السنن، ٢/ ٣٢٢، كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ، حديث رقم: ٣٥٧٥، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، د. ط، د. ت. صحيح (الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود، ٨/ ٧٣، كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ، حديث رقم: ٣٥٧٥، د. م، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط١، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م) .

٧٨. الشوكاني، نيل الأوطار، ٩/ ١٦٧.

٧٩. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٩٢؛ زيدان، عبد الكريم، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، ص٣٠، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م؛ الزنداني، عبد المجيد، المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام، ص١٤٤، بيروت، لبنان، مؤسسة الريان، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٨٠. سبق تخريجه الصفحة السابقة (ص١١) .

٨١. الماوردي، أدب القاضي، ١/ ٦٢٨، ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٩٢.

٨٢. الفاسي، شرح ميارة، ١/ ٢٠، ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٩٢؛ أطفيش، شرح النيل، ١٣/ ٢٣.

٨٣. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ٢/ ٣٧٧.

٨٤. الماوردي، أدب القاضي، ١/ ٦٢٨.

٨٥. النووي، المجموع، ٢٢/ ٣١٩؛ الماوردي، الأحكامالسلطانية، ص٨٢، ابنقدامة، المغني، ١٣/ ٥٠١، ابن قدامة، الكافي، ٤/ ٢٢٢.

٨٦. الباجي، أبو الوليد الأندلسي، المنتقى شرح موطأ مالك بن أنس، ٥/ ١٨٢، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، د. ت.

٨٧. طمعة، الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي، ص١٣٧–١٣٨.

٨٨. ابن حزم، المحلى، ١٠/ ٤٢٩.

٨٩. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٩٢. وابن جرير الطبري: سبقت الترجمة له ص١٢.

٩٠. رأي الدكتور علي القرة داغي على موقع إسلام أون لاين. وعلي القرة داغي: هو علي بن محيي الدين القرة داغي، من مواليد السليمانية في العراق، حاصل على دكتوراة في الشريعة والقانون من الأزهر في مجال العقود والمعاملات المالية عام ١٩٨٥م، وهو أستاذ ورئيس قسم الفقه والأصول بكلية الشريعة والقانون بجامعة قطر، وعضو في كثير من المجالس مثل عضوية المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، له العديد من الكتب. (موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين) .

٩١. سورة النساء، الآية ٥٨.

٩٢. ابن حزم، المحلى، ٩/ ٤٣٠.

٩٣. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٥٨.

٩٤. هي الشفاء بنت عبد الله بن عبد شمس العدوية القرشية، توفيت سنة ٢٠هـ، أم سليمان، صحابية، أسلمت قبل الهجرة، كان عمر يقدمها في الرأي ويفضلها، ولّاها شيئاً من أمر السوق، روت ١٢ حديثاً، قيل: اسمها ليلى، و الشفاء لقب لها. (الزركلي، خير الدين، ت: ١٩٧٦م، الأعلام، ٣/ ١٦٨، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ط٥، ١٩٨٠م) .

٩٥. ابن العربي المالكي، أحكام القرآن ٣/ ١٤٥٧. (الرواية ضعيفة، لأنها جاءت بلفظ رُوي، وهذا يدل على الضعف، وهي صيغة التمريض، فإذا أردت رواية الحديث الصحيح بغير إسناد فلا يأتي فيه بصيغة رُوي) نقلا عن رسالة ماجستير بعنوان مكانة المرأة

في الإسلام وحكم توليها الوظائف السيادية، للباحث عبد الحميد الهنيني– الخليل ص٣٤٤.

٩٦. الحسبة: هي الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله. (الزحيلي، محمد، تاريخ القضاء في الإسلام، ص٥١، بيروت، لبنان، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م) .

٩٧. ابن حزم، المحلى، ١٠/ ٤٢٩.

٩٨. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٩٢.

٩٩. المصدر نفسه؛ عارف، عارف علي العارف، تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر، ص٦٥، عمان، الأردن، دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

١٠٠. ابن حزم، المحلى، ٨/ ٥٢٨.

١٠١. سبق تخريجه ص ١١.

١٠٢. أخرجه البخاري في صحيحه، ٢/ ٨٤٨، ٩٠٢، كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، حديث رقم: ٢٢٧٨، ٢٤١٩.

١٠٣. ابن حزم، المحلى، ٨/ ٥٢٨.

١٠٤. سبقت الترجمة له ص١١.

١٠٥. سورة النساء، الآية ٣٤.

١٠٦. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٨٤.

١٠٧. أبو البصل، دراسات في الفقه المقارن، ص١٢٠.

١٠٨. السرخسي، المبسوط، ١٦/ ١٠٥.

١٠٩. السرخسي، المبسوط، ١٦/ ١١٢.

١١٠. المصدر نفسه، ١٠/ ١٨١.

١١١. الزركشي، شرح الزركشي، ٣/ ٣٦٩؛ ابن نجيم، البحر الرائق، ٦/ ٢٨٩؛ النفراوي، الفواكه الدواني، ٢/ ٢١٩.

١١٢. سبق تخريجه ص ١١.

١١٣. أبو البصل، دراسات في الفقه المقارن، ص١١٩.

١١٤. سبق تخريجه ص ٨.

١١٥. قال عليه الصلاة والسلام: (القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاض في الجنة، قاض قضى بغير الحق وهو يعلم؛ فذلك في النار، وقاض قضى وهو لا يعلم فأهلك حقوق الناس؛ فذلك في النار، وقاض قضى بالحق؛ فذلك في الجنة) . (أخرجه البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، ٦/ ٧٣، باب في الحكم بين الناس، حديث رقم:، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ. صحيح. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، ١٦، ١٧/ ٣٩٤، ٤٤، أول الكتاب، حديث رقم: ٧٧٤٧، ٧٨٩٧، د. م، المكتب الإسلامي، د. ط، د. ت) .

١١٦. برنامج الشريعة والحياة، موقع الجزيرة نت، المذاع في ٢٠/ ٩/ ١٩٩٨م.

١١٧. العام: لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد. (السبكي، علي بن عبد الكافي، ت: ٧٥٦هـ، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، ٢/ ٨٢، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ) .

١١٨. الخاص: هو كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد. (البزدوي، علي بن محمد، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، ت: ٤٨٢هـ، ١/ ٦، كراتشي، مطبعة جاويد بريس، د. ط، د. ت) .

١١٩. زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص٢٧٩، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

١٢٠. الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، ت: ٦٠٦هـ، المحصول في علم الأصول، ٢/ ٥٧٩، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، الرياض، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٠هـ.

١٢١. النص: ما ازداد وضوحاً على الظاهر. (البزدوي، كنز الوصول، ١/ ٨) .

١٢٢. الظاهر: هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع. (الغزالي، أبو محمد محمد بن محمد، ت: ٥٠٥هـ، المستصفى في علم الأصول، ١/ ١٩٦، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ) .

١٢٣. ابن رجب الحنبلي، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، ت: ٧٩٥هـ، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، ١/ ١٣١، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

١٢٤. أبو البصل، دراسات في الفقه المقارن، ص١١٩.

١٢٥. زيدان، نظام القضاء، ص٣٠.

١٢٦. أبو البصل، دراسات في الفقه المقارن، ص١١٩– ١٢٠.

١٢٧. سبقت الترجمة له ص ١٠.

١٢٨. سورة النساء، الآية ٥٨.

١٢٩. المُجمل: هومااحتمل وجوهاً فصار بحال لا يوقف على المراد به إلا ببيان من قبل المتكلم. الشاشي، أصول الشاشي، ١/ ٨١.

١٣٠. الرازي، فخر الدين، ت: ٦٠٦هـ، التفسير الكبير، ١٠/ ١١٤، طهران، دار الكتب العلمية، ط٢، د. ت.

١٣١. الجصاص، أحكام القرآن، ٣/ ١٧٢.

١٣٢. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، ت: ٤٥٦هـ، الإحكام في أصول الأحكام، ٦/ ٢١٤.

١٣٣. عراك: هو عراك بن مالك الغفاري المدني، روى عن العديد من الصحابة، منهم: أبو هريرة، وابن عمر، وقال عمر بن عبد العزيز في حقه: ما أعلم أحداً أكثر صلاة من عراك بن مالك، ونفاه يزيد إلى جزيرة دهلك غربي اليمن فمات هناك سنة ١٠٤هـ أو قبلها. (الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، ت: ٧٤٨هـ، سير أعلام النبلاء، ٥/ ٦٤، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٩، د. ت. بتصرف) .

١٣٤. الرحيباني، مطالب أولي النهى، ٦/ ٤٣٧.

١٣٥. الرازي، المحصول، ٤/ ٥١٣.

١٣٦. ابن نجيم، البحر الرائق، ٧/ ٧١.

١٣٧. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١/ ٣٨.

١٣٨. ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ٥/ ٣٧٣.

١٣٩. ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ٥/ ٣٧٣.

١٤٠. البهوتي، كشاف القناع، ٦/ ٣٢١.

١٤١. المصدر نفسه، ٦/ ٣٢٠.

١٤٢. البعلي، أحمد بن عبد الله بن محمد البعلي الحنبلي، ت: ١١٨٩هـ، كشف المخدرات والرياض الزاهرات لشرح أخصر المختصرات، ٢/ ٨٢٤، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، د. م، دار البشائر الإسلامية، د. ط، ١٤٢٣هـ.

١٤٣. ابن العربي: هو أبو بكر محمد بن عبد **الله** بن محمد بن عبد **الله** بن أحمد المعروف بابن العربي المعارفي الأندلسي الإشبيلي، آخر علماء الأندلس، رحل إلى الشام ثم دخل الحجاز فحج، ثم عاد إلى بغداد وصحب بها أبا بكر الشاشي، وأبا حامد الغزالي وغيرهما من العلماء، ثم انتقل إلى مصر، ثم عاد إلى الأندلس سنة ٤٩٣هـ، وقدم إلى اشبيلية بعلم كثير، له العديد من المصنفات، منها: كتاب عارضة الأحوذي في شرح الترمذي. توفي سنة ٥٤٣هـ. (ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤/ ٢٩٦. بتصرف).

١٤٤. ابن العربي، أحكام القرآن، ٣/ ٤٨٢.

١٤٥. أبو حيان، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، ت: ٧٤٥هـ، البحر المحيط، ٧/ ٦٤.

١٤٦. سبقت الترجمة له ص ١١.

١٤٧. ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٩٢.

١٤٨. أبو البصل، دراسات في الفقه المقارن، ص١٢٠.

١٤٩. لم أعثر على تخريج له.

١٥٠. ابن حزم، المحلى، ٩/ ٤٢٩، ٤٣٠.

١٥١. أبو البصل، دراسات في الفقه المقارن، ص١٢٠.

١٥٢. الزنداني، المرأة وحقوقها السياسية، ٨٤-٩٣، ١٠٤، ١١٨-١١٩.

١٥٣. سد الذرائع: هو منع اتخاذ الوسائل المشروعة في أصلها للتوصل إلى أمر غير مشروع سواء بقصد من الفاعل أم بغير قصد منه. (البُغا، مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص٥٧٢، دمشق، دار القلم، دار العلوم الإنسانية، ط٤، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م).

١٥٤. سبق تخريجه ص ١١.

١٥٥. أبو البصل، دراسات في الفقه المقارن، ص١٢١.

١٥٦. المصدر نفسه.

١٥٧. قانون السلطة القضائية، رقم ١، المادة ١٦، الإنترنت.

١٥٨. القانون الأساسي الفلسطيني، المادة ٢٥/ ١، الإنترنت.

١٥٩. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الفقرة ١، المادة ٢٣، الإنترنت.

١٦٠. الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، المادة٦، الإنترنت.

١٦١. المرسوم الدولي الصادر عن رئيس السلطة الفلسطينية، رقم ١٩، سنة ٢٠٠٩م، الإنترنت.

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.

٢. أحمد، أحمد بن حنبل، ت: ٢٤١هـ، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٣. الأزهري، أبو محمد بن أحمد، ت: ٣٧٠هـ، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م.

٤. الأسيوطي، شمس الدين محمد بن أحمد، ت: ٨٢٠هـ، جواهر العقود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

٥. أطفيش، محمد بن يوسف بن عيسى، ت: ١٣٣٢هـ، شرح النيل وشفاء العليل، د. م، مكتبة الإرشاد، د. ط، د. ت.

٦. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الإنترنت.

٧. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط١، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

٨. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن الترمذي، بيروت، دمشق، عمان، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

٩. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، د. م، المكتب الإسلامي، د. ط، د. ت.

١٠. الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، ت: ٩٣٦هـ، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ؛ السرخسي، المبسوط، ١٦/ ٧٣.

١١. الباجي، أبو الوليد الأندلسي، ت: ٤٩٤هـ، المنتقى شرح موطأ مالك بن أنس، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، د. ت.

١٢. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد **الله** البخاري الجعفي، ت: ٢٥٦هـ، صحيح البخاري المسمى بالجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول **الله** – صلى **الله** عليه وسلم– وسننه وأيامه، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ط٣، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

١٣. البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، ت: ١٤٠٧هـ، قواعد الفقه، ببلشرز، كراتشي، دار الصدف، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م.

١٤. برنامج الشريعة والحياة، موقع الجزيرة نت، المذاع في ٢٠/ ٩/ ١٩٩٨م.

١٥. البزدوي، علي بن محمد، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، ت: ٤٨٢هـ، كراتشي، مطبعة جاويد بريس، د. ط، د. ت.

١٦. أبو البصل، علي، دراسات في الفقه المقارن، الإمارات العربية المتحدة، دبي، دار القلم، ط١، ٢٠٠١م.

١٧. البُغا، مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، دمشق، دار القلم، دار العلوم الإنسانية، ط٤، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

١٨. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، ت: ١٠٥١هـ، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي، مصطفى هلال، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٢هـ.

١٩. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ.

٢٠. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، السنن، تحقيق: مصطفى الذهبي، القاهرة، دار الحديث، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.

٢١. الجبعي، زين الدين بن علي العاملي، ت: ٩٦٥هـ، الروضة البهية في شرح اللُّمعة الدمشقية، د. م، دار العالم الإسلامي، د. ط، د. ت.

٢٢. ابن جزي، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، ت: ٧٢١هـ، القوانين الفقهية، مكة المكرمة، د. د، د. ط، د. ت.

٢٣. الجصاص، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، ت: ٣٧٠هـ، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت.

٢٤. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، د. م، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م.

٢٥. الحجاوي، أبو عبد المعطي محمد بن عمر بن علي بن نووي، ت: ١٣١٦هـ، نهاية الزين في إرشاد المبتدئين، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٩٥م.

٢٦. ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، ت: ٨٥٢هـ، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، بيروت، دار المعرفة، د. ط، د. ت.

٢٧. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، ت: ٤٥٦هـ، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، دار الحديث، ط١، د. ت.

٢٨. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ت: ٤٥٦هـ، المحلى، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، د. ط، د. ت.

٢٩. الحصكفي، محمد علاء الدين بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن، ت: ١٠٨٨هـ، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٣٨٦هـ.

٣٠. الحطاب، محمد بن محمد المغربي، مواهب الجليل شرح مختصر الخليل، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

٣١. أبو حيان، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، ت: ٧٤٥هـ، البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

٣٢. حيدر، علي، ت: ١٢٥٤هـ، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تحقيق وتعريب: فهمي الحسيني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٢م.

٣٣. الخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي، ت: ١١٠٢هـ، شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، د. ط، د. ت.

٣٤. الخطيب الشربيني، محمد، ت: ٩٧٧هـ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الفكر، د. ط، د. ت.

٣٥. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، ت: ٦٨١هـ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، لبنان، دار الثقافة، د. ط، د. ت.

٣٦. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، ت: ٢٧٥هـ، السنن، تحقيق: السيد محمد سيد، عبد القادر عبد الخير، سيد إبراهيم، القاهرة، دار الحديث، د. ط، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٣٧. الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، ت: ٧٤٨هـ، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٩، د. ت.

٣٨. الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، ت: ٦٠٦هـ، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، الرياض، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٠هـ.

٣٩. رأي الدكتور علي القرة داغي على موقع إسلام أون لاين ولكن بدون تاريخ.

٤٠. ابن رجب الحنبلي، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، ت: ٧٩٥هـ، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

٤١. الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبدة، ت: ١٢٤٣هـ، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، دمشق، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٦١م.

٤٢. ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، ت: ٥٩٥هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، شرح وتحقيق: رضوان جامع رضوان، المنصورة، مكتبة الإيمان، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

٤٣. رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، بيروت، لبنان، دار المعرفة، د. ط، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

٤٤. الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير، ت: ١٠٠٤هـ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر، د. ط، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

٤٥. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، ت: ١٢٠٥هـ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، د. م، دار الهداية، د. ط، د. ت.

٤٦. الزحيلي، محمد، تاريخ القضاء في الإسلام، بيروت، لبنان، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٤٧. الزركشي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي، ت: ٧٩٤هـ، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، تحقيق وتقديم: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

٤٨. الزركلي، خير الدين، ت: ١٩٧٦م، الأعلام، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ط٥، ١٩٨٠م.

٤٩. ابن زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس، ت: ٣٩٥هـ، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، لبنان، دار الجيل، ط٢، د. ت.

٥٠. الزمخشري، أبو القاسم جاد الله محمد بن عمر، ت: ٥٣٨هـ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، صححه: عبد السلام شاهين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٥١. الزنداني، عبد المجيد، المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام، بيروت، لبنان، مؤسسة الريان، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٥٢. زيدان، عبد الكريم، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٥٣. الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، ت: ٧٤٣هـ، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د. ط، ١٣١٣هـ.

٥٤. السبكي، علي بن عبد الكافي، ت: ٧٥٦هـ، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ.

٥٥. السرخسي، شمس الدين، ت: ٤٣٨هـ، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، د. ط، د. ت.

٥٦. السيواسي، عماد الدين محمد بن عبد الواحد، ت: ٦٨١هـ، شرح فتح القدير، بيروت، دار الفكر، ط٢، د. ت.

٥٧. الشاشي، أبو علي أحمد بن محمد بن إسحق الشاشي، ت: ٣٢٥هـ، أصول الشاشي، بيروت، دار الكتاب العربي، د. ط، د. ت.

٥٨. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، ت: ٥٤٨هـ، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، د. ط، ١٤٠٤هـ.

٥٩. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، ت: ١٢٥٠هـ، نيل الأوطار، د. م، د. د، د. ط، د. ت.

٦٠. الصنعاني، محمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير، ت: ١١٨٢هـ، سبل السلام شلرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٣٧٩هـ.

٦١. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، ت: ٣١٠هـ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت، دار الفكر، د. ط، ١٤٠٥هـ.

٦٢. الطهراني، علامة سيد محمد حسين الحسيني الطهراني، قضاء وحكومة وجهاد المرأة: رسالة بديعة في تفسير آية: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) سورة النساء، الآية ٣٤-، بيروت، دار الحمية البيضاء، د. ط، ١٩٩٣م.

٦٣. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، ت: ١٢٥٢هـ، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، بيروت، دار الفكر، د. ط، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٦٤. عارف، عارف علي العارف، تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر، عمان، الأردن، دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٦٥. العدوي، علي الصعيدي العدوي المالكي، ت: ١١٨٩هـ، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤١٢هـ.

٦٦. ابن العربي، محمد بن عبد الله الأندلسي، ت: ٥٤٣هـ، أحكام القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت.

٦٧. العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين السلمي، ت: ٦٦٠هـ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت.

٦٨. العنسي، أحمد بن قاسم العنسي الصنعاني، ت: ١٣٩٠هـ، التاج المذهب لأحكام المذهب، د. م، مكتبة اليمن، د. ط، د. ت.

٦٩. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، ت: ٥٠٥هـ، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، القاهرة، دار السلام، ط١، ١٤١٧هـ.

٧٠. أبو فارس، حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام، .

٧١. الفاسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي، ت: ١٠٧٢هـ، شرح ميارة، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

٧٢. ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، د. م، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٧٣. القانون الأساسي الفلسطيني، الإنترنت.

٧٤. قانون السلطة القضائية، الإنترنت.

٧٥. ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن قدامة المقدسي، ت: ٦٢٠هـ، الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، بيروت، المكتب الإسلامي، د. ط، د. ت.

٧٦. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، ت: ٦٢٠هـ، المغني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت.

٧٧. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ت: ٦٧١هـ، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الشعب، د. ط، د. ت.

٧٨. القشيري النيسابوري، مسلم أبو الحسين بن الحجاج، ت: ٢٦١هـ، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت.

٧٩. القضاة، محمد طعمة سليمان القضاة، الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي، الأردن، عمان، دار النفائس، ط١، د. ت.

٨٠. القفال، أحمد الشاشي، حلية العلماء، تحقيق: ياسين درادكة، عمان، مكتبة الرسالة، د. ط، ١٩٨٨م.

٨١. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، ت: ٧٥١هـ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الكتب العلمية.

٨٢. الكاساني، علاء الدين، ت: ٥٨٧هـ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٢م.

٨٣. ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء، ت: ٧٧٤هـ، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤٠١هـ.

٨٤. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، ت: ١٠٩٤هـ، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، د. ط، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

٨٥. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، ت: ٤٥٠هـ، أدب القاضي، تحقيق: هلال السرحان، بغداد، د. ط، مطبعة الإرشاد، ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.

٨٦. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، ت: ٤٥٠هـ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت.

٨٧. المباركفوري، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، ت: ١٣٥٣هـ، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت.

٨٨. المرتضى الزيدي، أحمد بن يحيى، البحر الزخار، د. م، دار الكتاب الإسلامي، د. ط، د. ت.

٨٩. المرسوم الدولي الصادر عن رئيس السلطة الفلسطينية، رقم ١٩، سنة ٢٠٠٩م، الإنترنت.

٩٠. المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر، ت: ٥٩٣هـ، الهداية شرح بداية المبتدي، بيروت، لبنان، دار الأرقم، د. ط، د. ت.

٩١. مصطفى ورفاقه، إبراهيم، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، د. م، دار الدعوة، د. ط، د. ت.

٩٢. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحق، ت: ٨٨٤هـ، المبدع في شرح المقنع، بيروت، المكتب الإسلامي، د. ط، د. ت.

٩٣. المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير الجامع الصغير أحاديث البشير النذير، بيروت، لبنان، دار الفكر، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

٩٤. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط١، ١٩٩٧م.

٩٥. المودودي، أبو الأعلى، ت: ١٩٧٩م، تدوين الدستور الإسلامي، جدة، الدار السعودية، ط٢، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٩٦. الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، بيروت، دار المعرفة، ط٣، ١٩٧٥م.

٩٧. ابن نجيم، زين الدين بن نجيم الحنفي، ت: ٩٧٠هـ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار المعرفة، ط٢، د. ت.

٩٨. النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم مهنا، ت: ١١٢٦هـ، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد قيرواني، ت: ٣٨٦هـ، ضبطه وصححه: عبد الوارث محمد علي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

٩٩. النووي، محيي الدين بن شرف، ت: ٦٧٦هـ، المجموع شرح المهذب، بيروت دار الفكر، د. ط، ١٩٩٧م.

١٠٠. الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الشافعي، ت: ٩٧٤هـ، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت.

مواقع الإنترنت:

١. موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

٢. موقع إسلام أون لاي.

٣. موقع جامعة جرش.

٤. موقع الجزيرة نت.

الحجر على السفيه وجدواه الاقتصادية *

أ. محمود عبدو البزيعي **

---

* تاريخ التسليم ٢٢/ ٥/ ٢٠١٢م، تاريخ القبول ٣١/ ٧/ ٢٠١٢م

** مدرس في المعهد المتوسط الشرعي/ دمشق/ سوريا.

ملخص:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبعد،

فهذا بحث قدمت فيه حكم الحجر على السفيه، فبينت آراء الفقهاء في استدامة الحجر على من بلغ سفيهاً، وآراءهم في الحجر على السفيه البالغ، ثم بحثت مدى الحاجة للقضاء من أجل الحجر على السفيه، ومن أجل رفع الحجر عنه، وبينت أيضاً ضابط الرشد الذي يزول به السفه، وكنت في كل خطوة أستدل بأدلة من القرآن الكريم والسنة المشرفة والمعقول، وبينت رأيي في كل مسألة بحثتها. وأشرت إلى الجدوى من الحجر على السفيه والمتمثلة في الحفاظ على ماله من الضياع، بالإضافة إلى تثميره وكلا الأمرين يقوم بهما وليه المكلف بالحفاظ على المال وتثميره.

Abstract:

This research deals with the rule of interdiction which is imposed on foolish people. It shows the opinion of jurisprudents on implementing it on adults. It also discusses the need for laws for imprisoning the interdiction on fools and also for lifting the interdiction. It also illustrates the criteria for reasoning which determine the need to lift the interdiction. The researcher used evidence from the Quran, Sunnah and what could be acceptable and showed his opinion about each issue he discusses. He also explained the feasibility of interdiction as a way of preserving the wealth of the fools and investing it in good ways which could be done by the custodian who is responsible for this mission.

مقدمة:

الحمد لله الذي شرع الحجر على السفيه وأمر أن يولَّى عليه الفطن النبيه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحابته أجمعين. وبعد:

فإنَّ الخلقَ متفاوتون في العقل وغيره، قال الله سبحانه: [انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً] [الإسراء: ٢١].

فترى في الناس صاحب العقل الصحيح الذي لا يحتاج عوناً من أحد في الأمور التي تحتاج لإعمال العقل، بينما ترى فيهم من يحتاج إلى من يدبر له أموره ويرعاه، وذلك لضعف في عقله، وخفة في تصرفاته، ومن رحمة الله سبحانه وتعالى بعباده أن سخر بعضهم لبعض، فسخر أهل العقول والحِجَا لرعاية من ضعفت مداركه وقلت حيلته ومنهم السفيه.

التعريف بالبحث:

تعرضت في هذا البحث لقضية الحجر على السفيه، من حيث المشروعية، وبينت وجهات نظر الفقهاء في هذا الموضوع، ثم بينت آراء الفقهاء القائلين بالحجر في مسائل: الوجه الشرعي للحجر على السفيه، والوجه الشرعي لرفع الحجر عنه، وبينت في هذا البحث أيضاً: أن القائلين بالحجر على السفيه اتفقوا على رفع الحجر عنه بالرشد، لكنهم اختلفوا في معنى هذا الرشد، فعرضت لهذا الخلاف وبينت وجهات النظر، وكنت في ختام كل مطلب: أبين ما أميل إليه من الآراء، وأدعم هذا الميل بدليل نصي إن وجد، وإن لم يُوجَد، فأسقط الحكم على قاعدة فقهية مناسبة. واتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي مع الاستفادة من المنهجين الاستنباطي والاستقرائي.

أهمية البحث:

تكمن في الوقوف على آراء الفقهاء في هذه المسألة، والتحقق من الرأي الراجح ليُعمل به، مع الإشارة إلى الجدوى الاقتصادية من الحجر على السفيه.

سبب اختيار البحث:

الرغبة في الوقوف على حكم الحجر على السفيه، وجمع شتات هذه المسألة، مع بيان الراجح من آراء الفقهاء.

أما الدراسات السابقة: فقد كتب عدد من الباحثين حول هذا الموضوع، ومن هذه الكتابات أبحاث أكاديمية، ومنه أبحاث نشرت على الشبكة العالمية. **ومن الأبحاث الأكاديمية التي اطلعت على ملخصاتها:**

١. بحث بعنوان: الحجر على الصغير والسفيه والمفلس في الفقه الإسلامي والقانون اليمني دراسة مقارنة، بحث تكميلي مقدم لنيل درجة المشيخة (الماجستير) ، إعداد الباحث: أحمد إسماعيل أبو هادي، وقد خصص الباحث فصلاً تحدث فيه عن مشروعية الحجر بشكل عام، وفصلاً للحجر على السفيه بشكل خاص.

٢. بحث بعنوان: الحجر على الصغير والسفيه في الشريعة الإسلامية، بحث أعد لنيل درجة الماجستير، إعداد الباحث: عبد بن صالح بن عبد الله الوقيصي، وأفرد الباحث الباب الثاني للحديث عن الحجر على السفيه.

٣. بحث بعنوان: الوسائل الشرعية لحماية أموال القصر بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي دراسة مقارنة، بحث أعد لنيل درجة الدكتوراه، إعداد الباحث: ممدوح عبد الرحمن عبد الرحيم علي فرحات، وقد أفرد الباحث باباً للحديث عن الحجر على السفيه.

كما يضاف إلى هذه الأبحاث عدد كبير من الأبحاث التي نشرت على الشبكة العالمية للإنترنيت.

وما يميز بحثي عن هذه الأبحاث أني أشرت فيه إلى الجدوى الاقتصادية من الحجر على السفيه مبيناً أن الحجر ليس عقوبة للسفيه، بل هو رعاية له وصيانة لماله.

واشتمل البحث على تمهيد ومطالب ستة وخاتمة:

- التمهيد: وفيه التعريف بمفردات البحث.
- المطلب الأول: مشروعية الحجر على السفيه.
- المطلب الثاني: استدامة الحجر على من بلغ سفيهاً.
- المطلب الثالث: ابتداء الحجر على من عاوده السفه.
- المطلب الرابع: الوجه الشرعي للحجر على السفيه.
- المطلب الخامس: معنى الرشد الذي يزول به السفه فيُرفَع الحجر.
- المطلب السادس: الوجه الشرعي لرفع الحجر عن السفيه.
- الخاتمة: وتضمنت أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد:

أصل الحَجْر في اللغة: ما حجرت عليه، أي: منعته من أن يُوصَل إليه، وكل ما منعته منه فقد حجرت عليه والحَجْر: مصدر حجر عليه [١] . وفي القاموس المحيط: الحَجْر: المنع[٢]. وفي الاصطلاح اختلفت تعريفات الفقهاء للحجر، فعرفه الحصكفي بأنه: « منعٌ من نفاذ تصرف قولي» [٣] ، وهو عند المالكية: «صفةٌ حُكْميَّةٌ توجب منع موصوفها نفوذ تصرُّفِه في الزائد على قُوتِه، أو تبرُّعِه بماله» [٤] .

وعرفه الشربيني في مغني المحتاج بأنه: «المنع من التصرفات المالية» [٥] . وجاء في كشاف القناع: «منعُ الإنسان من التصرف في ماله » [٦] .

وبالنظر في التعريفات السابقة نرى أن الحصكفي والشربيني والبهوتي عرفوا الحجر مشيرين إلى الآمر بالحجر وهو الشارع، أو إلى من ينفذ الحجر وهو القاضي. وذلك بقولهم منع أو المنع. أما ابن عرفة فعرفه بذكر ماهيته فقال: صفة حكمية...

وأردت أن أجمع بين الطريقتين فقلتُ: **حكم يقتضي منع المحجور عليه من التصرف في ماله.**

فكلمة حكم تشير إلى الماهية، وكلمة منع تشير إلى وجود مَن حكم بالمنع.

والسَّفَهُ في اللغة: خفة الحِلْم [٧] . وفي الاصطلاح هو: «العمل بخلاف موجب الشرع، وهو: إتباع الهوى، وترك ما يدل عليه العقل والحِجَى» [٨] ، وعند المالكية: «السفيه: أن يبذر ماله في المعاصي أو في الإسراف» [٩] وعرف الشافعيةُ السفهَ بأنه: «سوء تصرف» [١٠] .

وعرفته فقلتُ: السفه تضييع المال بغير موجب. والسفيه: من خالفت أفعالُه أفعالَ العقلاء.

و الجدوى في اللغة: العطية [١١] . ويقال: «ما يُجدي عنك هذا، أي ما يُغني» [١٢] . و «أجدى الشيء: نفع» [١٣] .

وقلت: الجدوى من الشيء: فائدته، ونفعه.

المطلب الأول ـ مشروعية الحجر على السفيه:

اتفق الفقهاء على مشروعية الحجر بالجملة مع اختلافهم في التفصيلات [١٤] .

يدل على مشروعية الحجر قوله تعالى: [وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ] [النساء: ٦]. وجه الاستدلال بالآية: أن الله سبحانه وتعالى علق انفكاك الحجر على البلوغ وإيناس الرشد، فدل على أن الحجر ثابت ومشروع[١٥].

أما التفاصيل التي اختلف فيها الفقهاء فاختلفوا استدامة الحجر على البالغ السفيه فمن الفقهاء من أجاز ذلك ومنهم من منع. كما اختلفوا في قضية ابتداء الحجر على من عاوده السفه بعد أن بلغ ورشد، فمنهم من أجاز ذلك ومنهم من لم ير السفه سبباً موجباً لابتداء الحجر. ثم اختلف من أجاز ابتداء الحجر على السفيه في احتياج الحجر لقضاء قاضٍ وعدم احتياجه لذلك.

كذلك اختلفت آراء الفقهاء حول ضابط الرشد الذي به يرفع الحجر، فمنهم مَن رأى أن الضابط في ذلك هو صلاح الدين والمال، ومنهم من رأى الاكتفاء بصلاح المال.

ولمعرفة الجدوى الاقتصادية من الحجر على السفيه لا بدَّ من معرفة حُكم الحجر عليه بالتفصيل، وبعدها يمكن تحديد الجدوى من الحجر، وهذا ما سأبحثه في المطالب الآتية.

المطلب الثاني- استدامة الحجر على من بلغ سفيهاً:

اتفق الفقهاء على أن الصبي يُحجر عليه (١٦) ، واتفقوا على فك الحجر عنه إذا رافق بلوغَه رشدُه (١٧) ، لكن اختلفوا في استدامة الحجر على من بلغ سفيهاً.

الفرع الأول- أقوال الفقهاء في استدامة الحجر على من بلغ سفيهاً:

ذهب أبو حنيفة، وزفر: إلى عدم جواز الحجر على البالغ العاقل وإن كان سفيهاً مبذراً لماله، وغاية الأمر منعه من المال إلى خمس وعشرين سنة، وبعدها يدفع إليه ماله على أي حال كان (١٨) . بينما ذهب جمهور الفقهاء (١٩) (المالكية، والشافعية، والحنابلة) ، والصاحبان من الحنفية (٢٠) ، إلى استدامة الحجر على من بلغ غير رشيد، وأنَّ ماله لا يدفع إليه حتى يرشد.

الفرع الثاني- أدلة الفقهاء في مسألة استدامة الحجر على من بلغ سفيهاً:

- **أولاً**: أدلة المجيزين لاستدامة الحجر على من بلغ سفيهاً: استدل المجيزون بأدلة من: القرآن الكريم، والآثار.

أما القرآن الكريم: فآيتان: الآية الأولى: قوله سبحانه وتعالى: [وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ] [البقرة: ٢٢٠]. وجه الاستدلال بهذه الآية: أن الصغير كالمجنون لا يُحسن التصرف في ماله فيحجر عليه، وينظر وليُه في ماله، فإذا بلغ لا يَدْفع إليه ماله ما لم يختبره، ويعرف رشده من فساده وإمسَاكه على نفسه من تبذيره (٢١) .

اعترض المانعون: بأن منع المال عن الصبي للتأديب، فإذا بلغ سناً أمكن معها أن يكون جداً انقطع رجاء التأديب فيدفع إليه ماله [٢٢] . لكن يرد عليهم بأن: «من بلغ مبذراً فتصرفه كتصرف السفيه لا كتصرف الصبي» [٢٣] .

ونحن ننظر إلى التصرف بغض النظر عن عمر المتصرِّف، فانتفى المحذور من كون المنع للتأديب، وأن التأديب خاصٌ بمن لم يبلغ مبلغَ الرجال، فقد يكون المُسِنُّ سفيهاً! وقال الصاحبان من الحنفية: إن علة منع المال عن الصبي هي: السفه فيبقى المنع ما بقيت العلة[٢٤] .

الآية الثانية: قوله سبحانه تعالى: [وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ] [النساء: ٦]. وجه استدلالهم بالآية: أن **الله** سبحانه وتعالى علَّق انفكاك الحجر على البلوغ وإيناس الرشد، والحكمُ المعلقُ على شرطين لا يثبت بدونهما [٢٥] .

اعترض المانعون على وجه الدلالة: بأن قوله تعالى: [رُشْداً] منكَّرٌ في موضع الإثبات، والنكرة في موضع الإثبات تخص، ولا تعم [٢٦] ، فإذا وجد رشد ما فقد وُجد الشرط فوجب دفع المال إليه. يرد عليه: أن النكرة هنا في سياق الشرط، والتي في سياق الشرط تعم ولا تخص [٢٧] . فلا يدفع المال للمحجور عليه، وإن بلغ ما لم يرشد.

أما الآثار: فما رواه يزيد بن هرمز: « أن نجدة كتب إلى ابن عباس يسأله متى ينقضي يتم اليتيم؟ فكتب إليه ابن عباس، وكتبت تسألني متى ينقضي يتم اليتيم؟ ولعمري إنَّ الرجل لتنبت لحيته، وإنه لضعيف الأخذ لنفسه، ضعيف العطاء منها، فإذا أخذ لنفسه من صالح ما يأخذ الناس فقد ذهب عنه اليتم» [٢٨] . وجه دلالة الأثر: أن اليتم لا ينقطع بمجرد البلوغ، ولا بعلو السن، بل بظهور الرشد منه في دينه، وماله [٢٩] .

اعترض المانع على وجه الاستدلال بأن: الصبي بالبلوغ يصبح مخاطباً، والمخاطب لا يُحجر عليه اعتباراً بالرشيد، وفي سلب ولايته إهدار آدميته، وهو أشد ضرراً عليه من التبذير فلا يحتمل الضرر الأعلى لدفع الأدنى [٣٠] .

يرد على الاعتراض: أن الحجر على المبذِّر باعتبار السفه، فإذا بلغ غير رشيد، فلا يُنظَر إلى بلوغه وحده بل لابد أن يضم إليه الرشد. ولا إهدار لآدميته فطلاقه جائز، ووصيته نافذة وهل لغير الآدمي فعل هذا؟

- **ثانياً**: أدلة المانعين لاستدامة الحجر على من بلغ سفيهاً استدل أبو حنيفة ومن معه بأدلة من القرآن الكريم، والمعقول: أما القرآن الكريم فقوله سبحانه وتعالى: [وَلاَ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافاً وَبِدَاراً أَن يَكْبَرُوا] [النساء: ٦]. وجه استدلاله بالآية: أن **الله** سبحانه وتعالى

نهى الولي عن الإسراف في مال اليتم حتى يكبر، وتزول عنه الولاية، والتنصيص على زوال الولاية عنه بالكبر يكون تنصيصاً على زوال الحجر عنه بالكبر، لأن الولاية عليه للحاجة، وتنعدم الحاجة إذا صار مطلق التصرف بنفسه (٣١) .

رد المجيز بأن بداراً تعني: أن تأكل مال اليتيم مبادراً أن يبلغ، فيحول الأكل بينه وبين ماله (٣٢) ، وإن الولاية لا تزول عن الصبي بالبلوغ فقط، لكن هذا مشروط كما في صدر الآية التي استدللتم بها بالرشد، وإن سلَّمنَا بأن الولاية عليه للحاجة، فالحاجة ما تزال ماسة لحفظ ماله، ويكون ذلك باستمرار الحجر عليه إن بلغ سفيهاً (٣٣) .

وأما المعقول: **فمن وجهين**:

- **الأول**: أن الصبي إذا بلغ غير رشيد أمكن أن يُمنع منه ماله إلى خمس وعشرين، لكن بعد هذه السن لا يُتصور استمرار الحجر والمنع لأنه بهذه السن أمكن أن يكون جداً (٣٤) .

- **الثاني**: إن المنع باعتبار الصبا، وهو في أوائل البلوغ، وينقطع بتطاول الزمن فلا يبقى المنع (٣٥) .

اعترض المجيزون على هذا الدليل: بأن ما ذكروه من كونه جداً ليس تحته معنى يقتضي الحكم، ولا له أصل شرعي يشهد له، فهو إثبات للحكم بالتحكم، وما أوجب الحجر قبل خمس وعشرين يوجبه بعدها (٣٦) ، وإن السفه في حكم منع المال منه بمنزلة الجنون والعته، وهما يمنعان دفع المال بعد خمس وعشرين كما قبلَها، فكذلك السفه (٣٧) .

رد المانع: بأنه قد ورد النص في منع المال منه إلى أن يؤنس منه الرشد، ولا نص في الحجر عليه بطريق العقوبة فلا يثبته القياس (٣٨) . لكن لا أرى في الحجر عقوبة، بل في واقع الأمر هو صيانة لمال السفيه، وهذا الأمر من باب الرعاية لا العقوبة.

الفرع الثالث- ثمرة الخلاف والرأي الراجح:

ثمرة الخلاف هي: دفع المال إلى صاحبه، فمن قال: باستدامة الحجر على السفيه أوجب عدم دفع المال إليه ما لم يرشد، وعلى العكس مَن مَنَعَ استدامة الحجر عليه أوجب دفع المال.

ومن خلال عرض ومناقشة أدلة كلا المذهبين يتبين والله أعلم: أن أدلة الجمهور والصاحبين ظاهرةُ الدلالة على استدامة الحجر على من بلغ سفيهاً، فإن قوله تعالى: [فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً] نصٌ على اشتراط الرشد، وهذا قد يوجد في أوائل البلوغ، ويستمر إلى آخر الحياة، وقد يبلغ الرجلُ مبلغ الرجال ولم يرشد بعدُ، فلا رابط بين البلوغ والرشد، أما معقول أبي حنيفة رحمه الله سبحانه وتعالى فجوابه: أن الجهة منفكة مابين البلوغ والرشد.

لذا أميل إلى رأي الجمهور القاضي بجواز استدامة الحجر على من بلغ سفيهاً لقوة الأدلة ولما في الحجر على السفيه من صيانة لماله عن الضياع أو التلف.

والجدوى الاقتصادية من عدم دفع المال إلى السفيه تتمثل في الحفاظ على ماله من جهة، وعلى اقتصاد المجتمع من التبديد من جهة أخرى. وحفظُ المال مقصد شرعي قصد إليه الشرع، وشرع من الأحكام ما يؤدي إلى حفظ المال. فمنع من الاعتداء على أموال الناس بالسرقة، كما منع من التبذير وما شاكله. فبمنع السفيه من التصرف في ماله وإسناد الأمر إلى وليه نحافظ على المال من الضياع وهذا على أقل تقدير إن لم يستثمر الولي المال، أما إن استثمره فنحقق غايتين حفظ المال وتنميته.

المطلب الثالث ابتداء الحجر على السفيه:

إذا فُكَّ الحجر عن الصبي لبلوغه ورشده، ثم طرأ عليه السفه، أو إذا عاوده السفه بعد رشدِه ودفعِ المال إليه، فهل يجوز ابتداء الحجر عليه؟ **في المسألة خلاف أبينه:**

الفرع الأول- آراء الفقهاء في مسألة ابتداء الحجر على السفيه:

ذهب أبو حنيفة: إلى عدم جواز الحجر على السفيه، ولم ير السفه سبباً موجباً للحجر [٣٩]. وذهب جمهور الفقهاء [٤٠]، والصاحبان من الحنفية [٤١] وهو المفتى به في المذهب الحنفي إلى جواز ابتداء الحجر على من عاوده السفه.

الفرع الثاني- أدلة الفقهاء في مسألة ابتداء الحجر على السفيه:

استدل الفقهاء بأدلة تدعم ما ذهبوا إليه، وهذه الأدلة هي:

- **أولاً-** أدلة المجيزين لابتداء الحجر على السفيه:

استدل الجمهور: بالقرآن الكريم، والسنة المشرفة، وإجماع الصحابة رضي **الله** عنهم. أما القرآن الكريم: فقوله تعالى: [فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ] [البقرة: ٢٨٢]. وجه الاستدلال بالآية: أن **الله** سبحانه وتعالى أثبت الولاية على السفيه، والضعيف، والذي لا يستطيع أن يُملَّ هو [٤٢]، فسلب عبارته في الإقرار، ومن سقط إقراره حُجِرَ عليه [٤٣].

اعترض أبو حنيفة على وجه الاستدلال: بأن المراد بالسفيه في الآية: الصغير أو المجنون، لأنَّ السفه عبارة عن الخفة، وذلك يكون بانعدام العقل ونقصانه [٤٤]. فأبو حنيفة حمل السفه الوارد في الآية على ما كان دون البلوغ أو على ما كان عند الجنون.

رد المجيز: بأنه لا يصح أن يراد بالسفيه: المجنون لأن السفه يُقَابَل بالرشد، والجنون يُقَابَل بالعقل، والسفيه ليس برشيد، وقوله سبحانه وتعالى:] أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ[أي: المجنون، فلا يصح قولهم نفياً للترادف [٤٥] . وأثبت **الله** سبحانه وتعالى الولاية على السفيه وفرَّق بينه وبين المجنون، إذ ذكرهما في موضِعٍ واحد [٤٦] . فالرد هنا على حملِ أبي حنيفة السفه على الصغر أو الجنون.

و قوله تعالى: [وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ **اللّهُ** لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفاً] [النساء: ٥]. وجه استدلالهم بالآية: أن **الله** سبحانه وتعالى نهى عن إطلاق يد السفهاء في أموالهم لأن إطلاقهم في التصرف يفضي إلى ضياع أموالهم، وفي هذا ضرر بالغ عليهم [٤٧] ، وقوله: [أَمْوَالَكُمُ] أي: أموالهم [٤٨] بدليل قوله: [وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ] [٤٩] ، والمراد بالسفهاء: المبذرين [٥٠] .

اعترض المانع: بأن النهي في الآية يتناول أموال المخاطبين، لا أموال السفهاء بدليل قوله سبحانه وتعالى: [أَمْوَالَكُمُ] [٥١] . فأبو حنيفة لم يرض بحمل قوله تعالى: [أَمْوَالَكُمُ] على أموال السفهاء.

رد المجيز للحجر: بأن المفسرين ذكروا في قوله سبحانه: [أَمْوَالَكُمُ] قولين: الأول: أموالنا، والثاني: أموالهم.

وعلى الأول: إذا حُجِرَ علينا في أموالنا، فالحجر في أموالهم أولى!،

وعلى الثاني: تكون الآية نظيرَ قولِه سبحانه: [وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ **اللّهَ** كَانَ بِكُمْ رَحِيماً] [النساء: ٢٩]، وقولِه سبحانه وتعالى: [فَسَلِّمُوا عَلَى أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ **اللَّهِ** مُبَارَكَةً طَيِّبَةً] [النور: ٦١] والمعنى: ولا يقتل بعضُكم بعضاً، وليسلِّم بعضُكم على بعض [٥٢] .

رد المانعون: بأن هذا عدول عن حقيقة اللفظ، وظاهره بغير دليل، لأن الآية اشتملت على فريقين من الناس، وكل واحد مُمَيَّز في اللفظ عن الآخر، وأحد الفريقين هم المخاطبون بقوله سبحانه وتعالى: [وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ]، والفريق الآخر هم السفهاء المذكورون معهم، فلما قال سبحانه وتعالى: [أَمْوَالَكُمُ] وجب أن ينصرف إلى أموال المخاطبين دون السفهاء، فالسفهاء لم يتوجه إليهم الخطاب، إنما توجه إلى العقلاء [٥٣] .

يرد عليهم: أن **الله** سبحانه وتعالى أضاف الأموال إلى المخاطبين: لأنها بأيديهم، وهم الناظرون فيها فنسبت إليهم اتساعاً [٥٤] . فالمجيز للحجر حمل قوله تعالى: [أَمْوَالَكُمُ] على أموال السفهاء الموجود في يد الولي، لا على مال الولي نفسه.

أما استدلالهم بالسنة: فما رواه النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خذوا على أيدي سفهائكم» (٥٥) . وجه دلالة الحديث: أن من لم يرشد بعد هو سفيه فوجب أن يكون مقبوضاً على يده ممنوعاً من تصرفه في ماله (٥٦) .

اعترض أبو حنيفة على وجه الاستدلال: بأن المراد بالسفيه المجنون، وقد يراد بالسفهاء النساء (٥٧) . يرد عليه: أن السفه يُقابل بالرشد، والجنون يُقَابَل بالعقل، وأن اللفظ يحتمل: المبذرين كما يحتمل النساء (٥٨) . وما روى أنس بن مالك رضي الله عنه أن رجلاً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبتاع وفي عقدته ضعف فأتى أهلُه نبيَ الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا نبي الله احجر على فلان فإنه يبتاع وفي عقدته ضعف، فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم فنهاه عن البيع، فقال: يا رسول الله لا أصبر على البيع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن كنت غير تارك للبيع فقل: هاء وهاء، ولا خِلابة»(٥٩) .

ومعنى هاء وهاء: أن يقول كل من البائعين ها، فيعطي ما في يده، وقيل أي: هاك وهات، بمعنى: خذ وأعط (٦٠) . ولا خلابة، أي: لا خديعة، وبه يُبين لمن يبايع أنه ليس من أهل البصائر (٦١) . وجه استدلالهم بالحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يُنكر عليهم سؤالهم، فلو كان الحجر على البالغ غير جائز لأنكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم سؤالهم (٦٢) ، ولو لم يكن الحجر بسبب التبذير في المال مشروعاً عُرفاً لما سأل أهلُه ذلك (٦٣) .

اعترض المانع: بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحجر عليه، بل أطلق الحجر عنه لقوله: لا أصبر عن البيع، ومن جعل السفه موجباً للحجر لا يقول بإطلاق الحجر عن السفيه بقوله هذا، فعرفنا أن ذلك لم يكن حجراً لازماً (٦٤) .

يرد عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يُجبْهم إلى الحجر عليه؛ لأنه يحتمل أن الذي كان يُغبن به مما يتغابن الناس بمثله (٦٥) ، والنبي صلى الله عليه وسلم حجر عليه حجر مثله، فأثبت له الخيار ولم يجعل عقوده مبرمة (٦٦) .

أما إجماع الصحابة رضي الله عنهم فيستفاد من حادثة عبد الله بن جعفر رضي الله عنه: عن عروة: «أن عبد الله بن جعفر أتى الزبير بن العوام فقال: إني اشتريت كذا وكذا وإن علياً رضي الله عنه يريد أن يأتي أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه، يعني فيسأله أن يحجر عَلَيَّ فيه، فقال الزبير: أنا شريكك في البيع، وأتى عليٌّ عثمانَ فذكر ذلك له فقال عثمان رضي الله عنه: كيف أحجر على رجل في بيع شريكه فيه الزبير» (٦٧) . وجه دلالة الأثر: إن عثمان لم يحجر على من شريكه معروفٌ بجودة التجارة، ولو لم يكن كذلك لحجر عليه، فدل على أن الحجر جائز عندهم (٦٨) ، وهذه قصةٌ يشتهر مثلها، ولم يخالف أحدٌ في عصرهم فتكون إجماعاً. (٦٩)

اعترض المانع: بأن عثمان رضي **الله** عنه امتنع عن الحجر على عبد **الله** بن جعفر رضي **الله** عنه رغم سؤال علي رضي **الله** عنه، ولما لم يحجر عليه دلَّ أن ذلك كان على سبيل التخويف (٧٠) .

يرد عليه: أن عثمان رضي **الله** عنه امتنع عن الحجر على عبد **الله** لكون الزبير شريكاً له، فهو يستحق الحجر لولا أن شريكه معروف بجودة التجارة وهو ضابط لا يُخاف منه الدخول فيما يُتلف المال (٧١) .

واستدل الشافعية بإجماع آخر وهو إجماع سكوتي: فعن عوف بن مالك بن الطفيل «أن عائشة حُدِّثَتْ أن عبد **الله** بن الزبير قال في بيع، أو عطاء أعطته عائشة: و**الله** لتنتهين عائشة، أو لأحجرن عليها» (٧٢) . ثم حلفت عائشة ألا تكلم ابن الزبير. وجه استدلالهم بهذا الأثر: أن عائشة رضي **الله** عنها بالغةٌ عاقلةٌ، فكيف يُحجر عليها؟ ثم لم ينكر عليه أحد (٧٣) ، فدل على أن الحجر على البالغ مشهور عندهم (٧٤) .

اعترض المانع: بأنه لو كان الحجر حكماً شرعياً لما استجازت المبرأة عائشةُ رضي **الله** عنها الحلفَ ألاَّ تُكلم ابنَ الزبير، ثم إن مراد ابن الزبير من الحجر: ألا تبتلي عائشة رضي **الله** عنها بالفقر، فتصير عيالاً على غيرها، وهذا التأويل أولى من نسبة السفه والتبذير إلى الصحابة رضي **الله** عنهم (٧٥) .

يرد عليه: بأن الحجر كان مشهوراً بين الصحابة، وابن الزبير وَهَمَ في موجبه، لأن من ينفق ماله في القُرَب لا يحجر عليه (٧٦) ، فكان حلف السيدة عائشة لوهم ابن الزبير في موجب الحجر لا لإنكارها الحجر كحكم شرعي.

- **ثانياً**– أدلة المانعين للحجر:

استدل أبو حنيفة رحمه الله تعالى بعمومات من القرآن الكريم، وبالمعقول:

أما القرآن الكريم: فاستدل بالعمومات الواردة في البيع والكفارات وغيرها من مثل: قوله سبحانه [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ] [النساء: ٢٩]. وجه الدلالة: أن بيع السفيه ماله يكون عادةً عن تراض، فيجوز (٧٧) . وقوله سبحانه: [الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم.....] [المجادلة: ٣] وقوله سبحانه: [لاَ يُؤَاخِذُكُمُ **اللّهُ** بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ] [المائدة: ٨٩]. وجه دلالة الآيات: أن الكفارات تجب على كل من يتحقق منه أسبابها شرعاً سفيهاً كان أم غير سفيه،

وارتكاب هذه الأسباب اختياراً نوع من السفه، فدل على أنه مع السفه يتصور منه السبب الموجب لاستحقاق المال، ومن ضرورته أن لا يُمنع من أداء ما لزمه شرعاً (٧٨) ، والله سبحانه شرع هذه التصرفات، والحجر على المشروع في تعارض (٧٩) . فأبو حنيفة يرى أنه طالما أن الله أوجب على السفيه الكفارات فكيف يمنعه من أدائها؟!

يُعترض على هذا الاستدلال: بأنه من قبيل العام المخصوص، فهذه العمومات لا تشمل المجنونَ والمعتوهَ؛ والسفيهُ في منع المال عنه كالمجنون، والمعتوه، والسفيه لا يجب عليه التحرير، ولو حرر لا يجزيه عن الكفارة (٨٠) .

وأما المعقول: فإن البالغَ العاقلَ أمكن أن يكون جداً فلا يُعقل أن يُحجر عليه، ولا يعتبر السفه والتبذير بعد بلوغه في إثبات الحجر عليه (٨١) .

يُعترض على الدليل بأن كونه جداً ليس تحته معنى يقتضي الحكم، ولا له أصل شرعي يشهد له، فهو إثبات للحكم بالتحكم (٨٢) ، والسفه معنىً لو قارن البلوغ لمنع من فك الحجر، فإذا طرأ بعد ذلك اقتضى إعادة الحجر (٨٣) .

الفرع الرابع- ثمرة الخلاف والرأي الراجح:

ثمرة الخلاف: من قال بمشروعية الحجر على السفيه رفَعَ يد السفيه عن التصرف في ماله، أما من لم ير أن الحجر عليه مشروع أبقى له حرية التصرف بالمال كالرشيد.

وبعد النظر في أدلة الفقهاء يتبين والله أعلم: أن أدلة الجمهور تقوي مذهبهم، خاصةً إذا نظرنا إلى مصلحة المحجور عليه، أما أدلة أبي حنيفة: فهي عمومات يرد عليها التخصيص، لذا أميل إلى رأي الجمهور في جواز الحجر على البالغ لعلة السفه، ويقوي ميلي: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « إن الله يرضى لكم ثلاثاً ويكره لكم ثلاثاً: فيرضى لكم: أن تعبدوه، ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، ويكره لكم: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال». (٨٤) ، قال ابن المنذر: وما كره الله لنا فمحرم علينا فعله، فالواجب أن يُمنع المضيع لماله من إضاعته (٨٥)

والجدوى الاقتصادية في ابتداء الحجر على من عاوده السفه تكمن في كف يده عن التصرف بالمال وبالتالي نحافظ على ماله، وننميه له. والصحابة رضي الله عنهم أدركوا أن الحفاظ على مال السفيه غاية شرعية فعثمان رضي الله عنه امتنع عن الحجر على عبد الله لكون شريكه الزبير معروف بجودة التجارة وهو ضابط ولا يُخاف منه الدخول فيما يُتلف المال، فهو منع السفيه من الانفراد بالتصرف كي لا يضيع، كما شجعه على ضم ماله إلى رجل يجيد التجارة كي ينمو ويزيد.

المطلب الرابع- الوجه الشرعي للحجر على السفيه:

المقصودُ بالوجه الشرعي: أنه هل يحتاج الحجر على السفيه إلى حكم حاكم، أم أنه بمجرد بدو السفه يكون محجوراً عليه؟ في المسألة خلاف أعرضه:

الفرع الأول- آراء الفقهاء في الوجه الشرعي للحجر على السفيه:

ذهب أبو يوسف من الحنفية (٨٦) ، ومالك وكبراء أصحابه وهو المشهور (٨٧) ، وأصح الوجهين عند الشافعية (٨٨) ، ورواية عن الحنابلة (٨٩) : إلى أن الحجر على من بدا سفهه قضائي، يحتاج إلى حكم الحاكم.

وذهب محمد بن الحسن من الحنفية (٩٠) ، وابن القاسم من المالكية (٩١) ، ووجه عند الشافعية (٩٢) ، وقول عند الحنابلة (٩٣) : إلى أن الحجر على من عاوده السفه لا يحتاج إلى حكم حاكم، بل يصير محجوراً ببدو سفهه.

الفرع الثاني- أدلة الفقهاء في الوجه الشرعي للحجر على السفيه:

- **أولاً-** أدلة أصحاب الرأي الأول: استدلوا بالإجماع، والمعقول:

- **الدليل الأول**: سؤال علي عثمانَ الحجر على عبد **الله** بن جعفر رضي **الله** عنه وعدم إنكار الصحابة للحجر (٩٤) .

ووجه استدلالهم: أن هذا السؤال دل على أنه لا يصير محجوراً إلا بحكم الحاكم (٩٥) فعليٌ رضي **الله** عنه لم يفعله بنفسه لأنه يحتاج إلى حكم الحاكم (٩٦) .

يُعترَض عليه: أن هذا السؤال هو من باب الاستشارة لعثمان رضي **الله** عنه لكونه صحابياً لا لكونه حاكماً.

يرد على هذا الاعتراض: أن عثمان رضي **الله** عنه لم ينفرد بالصحبة إنما انفرد بالحكم.

- **الدليل الثاني**: من المعقول وهو: أن الحجر دائر بين الضرر، والنظر، فلا بد له من مرجح وهو القضاء (٩٧) .

اعتُرض عليه: بأننا ننظر إلى الموجب وزواله فحيث وُجد التبذير وجب الحجر (٩٨) ، لكن يرد عليه أنه أمر مختلف فيه فلا بد من القضاء ليترجح به الموُجب من عدمه (٩٩) . يعني إن سلمنا لكم بأنَّ وجود موجب الرشد يوجب رفع الحجر فهذا يرد عليكم لأن موجب الرشد مختلف فيه ويحتاج إلى قاض يرفع الخلاف.

- **الدليل الثالث**: من المعقول أيضاً وهو: أن الحجر بالتبذير مُختَلَف فيه، كذلك التبذير يَختَلِف من شخص إلى آخر فاحتاج إلى اجتهاد، وإذا افتقر الشيء إلى اجتهاد لم يثبت إلا بحكم الحاكم (١٠٠) .

يُعترض عليه: بأن علةَ الحجر السفهُ، وهي ظاهرة ولا تحتاج إلى قضاء (١٠١) . يرد عليه بأن ثمرة الخلاف هي رد التصرف أو إنفاذه، وعلة الرد: الحجر لا السفه (١٠٢) . فالحجر بمثابة إعلام للناس أن هذا الرجل لا تنفذ تصرفاته، وهذا الإعلام يحتاج إلى قضاء قاضٍ.

- **ثانياً**– أدلة أصحاب الرأي الثاني: استدلوا بالقياس، والمعقول:

- **الدليل الأول**: القياس فقاسوا السفيه على المجنون حيث يُحجر عليه بمجرد الجنون، والسفيه كذلك (١٠٣) .

يُعترض عليه: بأن الجنون لا يحتاج إلى اجتهاد فهو ظاهر، أما السفه فيحتاج إلى اجتهاد، فالقياس مع الفارق (١٠٤) . فالجنون لا يكون خفياً على عكس السفه، إذ لا يمكن أن نرى مجنوناً يتصرف تصرف العقلاء ليدفع عن نفسه تهمة الجنون، بينما نرى سفيهاً يظهر الاتزان دفعاً لتهمة السفه عنه.

- **الدليل الثاني**: من المعقول فالذين لا يرون ضرورة لحكم الحاكم يقولون: إن علة الحجر السفهُ، وهو بمنزلة الصبا، الموجود قبل القضاء فيترتب عليه الحكم (١٠٥) .

اعترض عليهم: بأن السفه يحتاج إلى القطع بأنه صفة موجودة فيمن نريد أن نحجر عليه، والقطع يحتاج إلى حكم الحاكم (١٠٦) .

الفرع الثالث– ثمرة الخلاف والرأي الراجح:

ثمرة الخلاف هي: نفاذ تصرفات السفيه، فمن قال بأن الحجر لا يحتاج إلى قضاء قاضٍ، جعل تصرف السفيه غير نافذ بمجرد بدو سفهه، وعلى العكس من قال بعدم الحجر إلا بقضاء قاضٍ فجعل تصرف السفيه نافذاً حتى صدور حكم القاضي بالحجر.

وبالنظر في أدلة كلا الفريقين يتبين – **والله أعلم** – أن أصحاب الرأي الأول الذين اشترطوا للحجر على السفيه حكم حاكم، أدلتُهم قوية، وهي توافق مصلحة المحجور عليه، ومن يعامله على السواء، ثم إن أصحاب الرأي الأول نظروا إلى محل الخلاف، فاشترطوا حكم الحاكم لرفع الخلاف.

أما أصحاب الرأي الثاني فنظروا إلى مجرد العلة، فربطوا الحكم بوجودها، ولكي نتحقق من وجود العلة، نحتاج إلى حكم الحاكم.

وأميل إلى الرأي الأول: الذي اشترط حكم الحاكم، موافقاً القاعدة الفقهية: (حكم الحاكم يرفع الخلاف) (١٠٧) . ولعل من أهم أسباب الحاجة إلى حكم الحاكم أن الحجر تصرف لو ترك لفرد أو أفراد لكان مدعاة للتنازع والخصومة، لأنه نيل من المحجور عليه، وحكم الحاكم يقطع أسباب التنازع في الأمر، ثم إن الحجر بمثابة إعلام للناس أن هذا الرجل لا تنفذ تصرفاته، وهذا الإعلام يحتاج إلى قضاء قاضٍ.

وجدوى عدم نفاذ تصرفات السفيه مراجعتها من قِبَل وليه، كيلا تُبدد أمواله، وليختار وليه الوجه الذي فيه الخير من التصرفات. وأيضاً فيه حماية لمن يتعامل مع السفيه حتى لا يتهم باستغلال سفه السفيه، وبالتالي يطالب بإعادة ما استفاد من بسبب التعاقد مع السفيه.

المطلب الخامس- ضابط الرشد الذي يزول به السفه فيُرْفع الحجر:

الضابط: «أمرٌ كلي منطبقٌ على جزئياته عند تعرُّف أحكامِها منه» (١٠٨) . واتفق القائلون بالحجر على السفيه: على أنه من حُجر عليه لسفهٍ لا يُدفع إليه ماله حتى يرشد، ولكن اختلفوا في ضابط الرشد الذي يجب تحققه لرفع الحجر.

الفرع الأول: آراء الفقهاء في ضابط الرشد الذي يزول به السفه فيُرْفع الحجر:

ذهب الصاحبان من الحنفية (١٠٩) ، والمالكيةُ (١١٠) ، ووجه عند الشافعية مال إليه العز بن عبد السلام (١١١) وهو مذهبُ الحنابلة (١١٢) : إلى أن الرشد هو صلاح المال.

وذهب الشافعيةُ في وجه آخر (١١٣) وهو قول عند الحنابلة (١١٤) : إلى أن الرشد هو صلاح الدين والمال، ولا يكفي صلاح المال.

الفرع الثاني- أدلة الفقهاء في ضابط الرشد الذي يزول به السفه فيُرْفع الحجر:

- **أولاً- أدلة أصحاب الرأي الأول.** استدلوا: بالقرآن الكريم، والقياس، والمعقول.

- **الدليل الأول**: قوله سبحانه وتعالى: [فإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً] [النساء: ٦]. وجه استدلالهم بالآية: أن الدفع معلَّقٌ برشد واحد، لأنه نكرة في موضع الإثبات، فالرشد في الدين ليس مُراداً لأنه حينئذ يكون معلقاً برشدين (١١٥) ، ثم هو من باب المطلق، والمطلقُ إذا عُمِل به في صورة خرج عن أن يكون حجة فيما عداها (١١٦) ، إذ المطلق لا يتناول إلا واحداً من أمته (١١٧) . فمن وجهة نظرهم الرشد في المال يكفي لأن الرشد مطلق المطلق إذا عمل به في صورة فلا يعمل به فيمل عداها.

يُعترَض على وجه الاستدلال: بأن الرشد في الآية معناه: صلاح الدين والمال (١١٨) . ويرد عليه: أنه ورد عن ابن عباس أنَّه صلاح المال (١١٩) ، ثم يرد على هذا الرد: بأن ابن عباس فسر الرشد بالأمرين فقال: «فإن عرفتم منهم الرشد في حالهم: والصلاح في أموالهم» (١٢٠) .

أما قولهم: إن الدفع معلقٌ على رشد واحد لأن النكرة في موضع الإثبات تخص، فردَّ عليه الشافعية: بأن النكرة الواقعة في سياق الشرط تعم (١٢١) ، وهذه في سياق الشرط، وهذا ما صرح به الجويني والعطار: بأن قولهم: النكرة في سياق الإثبات تخص غير مُطّرد، لأنها إذا اقترنت بشرط تعم (١٢٢) .

ويرد أيضاً: أن الإجماع حصل على أن إصلاح المال مراد، واختُلف في غيره؛ والأصل عدم إرادته، بل الآية تقتضي عدم اشتراطه لقوله سبحانه: [حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ]، والبلوغ مظنة كمال العقل، ونقص الدين بحصول الشهوة، فلما اقتصر على هذه الغاية، علمنا أن المراد إصلاح المال فقط (١٢٣) .

أما قولهم: بأن[رُشْداً] من باب المطلق، يُعترض عليه: بأننا لا نسلم بذلك بل هو من باب العام (١٢٤) ، أما قولكم: المطلق إذا عُمل به في صورة خرج عن أن يكون حجة فيما عداها، يرد عليه: بأنه إنما يُكتفى بالعمل به في صورة، حيث لا يلزم ترك ما دل اللفظ على العموم فيه، بل يجب العمل به في كل صورة يلزم من ترك العموم فيها في الحالة المطلقة ترك العموم فيما دخلت عليه صيغة العموم (١٢٥) . وقوله سبحانه: [رُشْداً] نكرةٌ واقعة في سياق الشرط فتعم (١٢٦) ، لذا قلنا لابد من تحقق صلاح الدين والمال.

- **الدليل الثاني**: القياس على الكافر، فالكافر غير رشيد في دينه، ولم نحجُر عليه، فكذلك الفاسق (١٢٧) .

يعترض عليه: بأنه قياس مع الفارق، فالفاسق أفسد دينه بفسقه، أما الكافر فيعتبر فيه ما هو صلاح في دينهم (١٢٨) ، فالكافر رشيد في دينه؛ لأن الرشد أن ينتهي عما يعتقد تحريمه، ويفعل ما يعتقد حُسنَه ووجوبه، ولا اعتبار في رشده بما يعتقده الغير من قبح وحظر (١٢٩) .

- **الدليل الثالث**: المعقول وهو: أن الحجر في المال لمعنى يرجع إلى إضاعته، لا إلى قلة الدين (١٣٠) ، وليس الحجر عقوبة، أو زجراً وهي ما يستحقه الفاسق على فسقه (١٣١) .

يُعترض عليه: بأن قلة الدين تؤثر، فالمفسد لدينه لا نثق بحفظه لماله (١٣٢) ، والحجر عليه من باب النظر في ماله.

- **ثانياً**- أدلة الشافعية:

استدلوا بالقرآن الكريم، والآثار، والمعقول.

- **الدليل الأول**: من القرآن الكريم قوله سبحانه وتعالى: [فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً] [النساء: ٦].

وجه استدلالهم بالآية: أن الرشد في الآية مركبٌ من رشد المال ورشد الدين، فلا يَصدقُ بواحد منهما [١٣٣].

يُعترض عليه: بأن إصلاح المال مُجْمعٌ على وجوب وجوده ليتحقق الرشد، أما إصلاح الدين فمختلف فيه والأصل عدم إرادته [١٣٤].

- **الدليل الثاني**: من الآثار ما روي عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله سبحانه:]وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ[[النساء: ٦] قال: «يقول الله تبارك وتعالى: اختبروا اليتامى عند الحلم فإن عرفتم منهم الرشد في حالهم والصلاح في أموالهم، فادفعوا إليهم أموالهم وأشهدوا عليهم» [١٣٥].

وما روي عن مقاتل بن حيان: «في قوله سبحانه:] وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى[يعني الأولياء والأوصياء يقول: أخبروهم [اختبروهم] إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً في الدين والرغبة فيه وإصلاحاً لأموالهم [فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ]» [١٣٦].

يُعترض عليه: بأن وازع المال طبيعي، أما وازع الدين فشرعي، والطبيعي أقوى من الشرعي، بدليل قبول إقرار الفاسق ورد شهادته، لأن وازع الإقرار طبيعي، ووازع الشهادة شرعي [١٣٧].

يرد عليه: أن شهادة الفاسق غير مقبولة إذ لا يُؤمَنُ أن يدعوه الفسق إلى الكذب [١٣٨].

- **الدليل الثالث**: من المعقول وهو أن حفظه للمال لا يوثق به مع الفسق؛ لأنه لا يؤمن أن يدعوه الفسق إلى التبذير، فإفساده لدينه يمنع رشدَه والثقةَ في حفظ ماله [١٣٩].

- **رابعاً**: ثمرة الخلاف والرأي الراجح.

ثمرة الخلاف تظهر في موجب دفع المال، فمن قال أن معنى الرشد المراد تحققه لدفع المال إلى السفيه هو إصلاح المال فقط رأى أن يُدفع المال إليه إذا أحسن التصرف في ماله، أما من قال لابد من أن يحسن التصرف في المال وألا يكون فاسقاً فلم ير دفع المال إليه حتى يجمع الأمرين.

وبالنظر في أدلة كلا الفريقين يتبين –والله أعلم– أن الآية الكريمة التي استدل بها كلا الفريقين، حملها كل منهما على وجه دلالة معين، أما القياس الذي استدل به الجمهور فرده الشافعية برد قوي، فلم يبق أمامي إلا المعقول حتى يتسنى لي تغليب رأي على آخر لذا أقول: إن معقول الجمهور أقوى من معقول الشافعية، فكم من فاسق لا يُوجِّه وجهَهُ إلى القِبْلة، ولا يستطيع أحد أن يأخذ منه درهماً من شدة حرصه على المال! فالجهة منفكة مابين صلاح المال وصلاح الدين، وإن وجدت حالات ترى فيه الفسق مرتبط مع التبذير، فالغالب انفكاك الجهة وعدم الارتباط. وبناءً على ما قدمت أميل إلى رأي الجمهور لقوة أدلتهم.

المطلب السادس ـ الوجه الشرعي لرفع الحجر عن السفيه:

اتفق الفقهاء على فك الحجر عن السفيه الذي عاوده السفه، إذا عاد إلى رشده (١٤٠)؛ ولكن اختلفوا في الوجه الشرعي لرفع الحجر عن السفيه، بمعنى: هل يحتاج رفع الحجر إلى حكم حاكم أو لا يحتاج؟ **وهذا ما أبينه فيما يأتي**:

الفرع الأول– آراء الفقهاء في الوجه الشرعي لرفع الحجر عن السفيه:

ذهب أبو يوسف، ومالك وكبراء أصحابه، وأصح الوجهين عند الشافعية، وورواية عند الحنابلة (١٤١) إلى: أن رفع الحجر عن السفيه يحتاج إلى حكم حاكم.

وذهب محمد بن الحسن (١٤٢)، وابن القاسم المالكي، وقول عند الشافعية (١٤٣)، ورواية عند الحنابلة إلى: أن رفع الحجر عن السفيه لا يحتاج إلى حكم حاكم، بل بمجرد بدو رشده يرتفع الحجر عنه.

الفرع الثاني– أدلة الفقهاء في الوجه الشرعي لرفع الحجر عن السفيه:

- **أولاً**– أدلة القائلين بأن الحجر لا يرتفع إلا بحكم حاكم: استدلوا بدليلين من المعقول:

– **الدليل الأول**: كما أن الحجر لا يثبت إلا بحكم الحاكم، فلا يرتفع إلا بحكمه (١٤٤). اعترض عليه: بأن السفيه يحجر عليه لبدو سفهه، ولا يحتاج إلى قضاء قاضٍ، فكان الإطلاق بضده وهو الرشد.

– **الدليل الثاني**: رفع الحجر يحتاج إلى اختبار حال المحجور عليه، والتأكد من زوال سبب الحجر، فلابد من حكم الحاكم (١٤٥).

اعترض عليه: بأن السفه سبب الحجر، وبما أنه حُجِرَ عليه دون قضاء، فإطلاقه كذلك (١٤٦).

▪ **ثانياً**- أدلة القائلين أن الحجر يرتفع دون حكم حاكم: استدلوا بالقرآن الكريم، والقياس، والمعقول.

- **الدليل الأول**: من القرآن قوله سبحانه: [فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ] [النساء: ٦].

وجه دلالة الآية: أن الله سبحانه: أمر بدفع المال إليه بعد البلوغ، وإيناس الرشد [١٤٧]، فلم يُعلِّق الدفع على أمر آخر غير هذين الأمرين، فلا يتعلق بحكم حاكم.

اعتُرض عليه: بأنه مع التسليم بأن دفع المال معلق على البلوغ والرشد، لكن الرشد مجتهد فيه فيحتاج إلى حكم حاكم [١٤٨] .

- **الدليل الثاني**: القياس على المجنون، فكما يزول الحجر عنه بزوال الجنون، فكذلك السفيه يزول حجره بزوال السفه [١٤٩] .

اعترض عليه: بأننا نسلم أن الحجر كان بسبب السفه، والرفع يكون بضده، لكن ثبوت هذا الضد مجتهد فيه فاحتاج إلى قضاء [١٥٠] .

- **الدليل الثالث**: من المعقول فالحجر كان بسبب السفه، والانطلاق منه بضده وهو الرشد، فلما زال سبب المنع عاد الممنوع [١٥١] ، فتبذيره يحجُره، وإصلاحه يطلقه، نظراً للموجب وزواله.

يُعترض عليه: بأنه قياس مع الفارق، فالحجر على المجنون ثبت من غير حكم حاكم، فيزول بغير حكمه [١٥٢] ، وزوال الحجر عن المجنون متعلق بالإفاقة وهي ظاهرة فلا تحتاج إلى اجتهاد [١٥٣] .

الفرع الثالث- ثمرة الخلاف الرأي الراجح:

ثمرة الخلاف هي: نفاذ تصرفات السفيه، فمن قال بأن الحجر لا يرتفع إلا بقضاء قاضٍ، جعل تصرف السفيه غير نافذ ما لم يحكم الحاكم برفع الحجر، وعلى العكس من قال بانطلاقه دون قضاء قاضٍ.

وبالنظر في أدلة الفريقين وبتمحيص آرائهم يتبين والله أعلم أن رأي القائلين برفع الحجر دون قضاء، فيه مراعاة لمصلحة المحجور عليه بالظاهر، أما في الحقيقة فلا، لأنه قد يتوهم أنه رشَد وهو ليس كذلك. أما الذين قالوا بوجوب حكم الحاكم لرفع الحجر فنظروا إلى الناحية الاجتهادية في المسألة، وإلى الخلاف، فاشترطوا حكم الحاكم لرفع الخلاف.

لذا أميل إلى القول: بأنه لابد من حكم الحاكم لرفع الحجر عن السفيه لقوة أدلة القائلين بذلك، ورعاية لمصلحة السفيه المترددة بين الحجر ورفعه، وأدعِّمُ ما ذهبت إليه بالقاعدة الفقهية: «حكم الحاكم يرفع الخلاف» (١٥٤) .

خاتمة:

وقد تضمنت النتائج والتوصيات الآتية:

النتائج:

١. يجوز استدامة الحجر على من بلغ سفيهاً.
٢. يجوز الحجر على السفيه البالغ لعلة السَّفه.
٣. يشترط للحجر على السفيه حكم حاكم.
٤. ضابط الرشد الذي يزول به السفه فيُرْفع الحجر هو: صلاح المال، لا صلاح الدين.
٥. لابد من حكم الحاكم لرفع الحجر عن السفيه.
٦. الجدوى الاقتصادية من الحجر على السفيه تتجلى في صيانة ماله من الضياع.

التوصيات:

١. بحث مسألة السفه على ضوء التغيرات الحالية لما يعتبر سفهاً وما لا يعتبر.
٢. بحث التطبيقات المعاصرة للحجر بشكل عام، أي: ما يشمل السفيه وغيره.

الهوامش:

١. ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، باب الحاء، مادة حجر، ت: عبد الله الكبير، وآخرون، القاهرة، دار المعارف.

٢. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، باب الراء، فصل الحاء، مادة حجر، بيروت، دار الكتب العلمية ط١/ ١٤٢٥/ هـ.

٣. الحصكفي، علاء الدين، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، بيروت، دار الفكر/ ١٤٢٦/ هـ، ٦/ ٤٣٦.

٤. الرصَّاع، محمد بن قاسم الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة المالكي، ت: محمد أبو الأجفان، وغيره، دار الغرب الإسلامي ط١/ ١٩٩٣/ م،/ ص: ٤١٩/ .

٥. الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الفكر، ٢/ ١٦٥.

٦. البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، ت: محمد الضناوي، دار عالم الكتب، ط١،/ ١٤١٧/ هـ. ٣/ ١٢٣.

٧. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، باب الهاء، فصل السين، مادة سفه.

٨. السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، ت: خليل الميس، بيروت، دار الفكر ط١/ ١٤٢١/ هـ، ٢٤/ ١٣٧.

٩. القرطبي، ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣/ ١٤٢٧/ هـ/ ص: ٤٢٣/

١٠. الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ٢/ ١٦٨.

١١. ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، باب الجيم، مادة جدا.

١٢. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة: جدا، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط٤/ ١٩٩٠/ م.

١٣. مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، باب: الجيم، مادة: جدا، ت: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.

١٤. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، ٢٤/ ١٣٧؛ وابن رشد، محمد بن أحمد أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ت: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي،/ ص: ٥٦٩/ ؛ والنووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، ت: محمود مطرجي، بيروت، دار الفكر، ١٤/ ١١٨.

١٥. انظر: الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ت: علي معوض، وغيره، دار الكتب العلمية ط٢/ ١٤٢٤/ هـ، ١٠/ ٨٧؛ وابن نصر، عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة، ت: محمد حسن الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢/ ١٤٢٥/ هـ، ٢/ ١٥٨؛ والشافعي، محمد بن إدريس، الأم، بيروت، دار الفكر ط١/ ١٤٢٢/ هـ، ٣/ ٢٢٧؛ والبغا، مصطفى، التذهيب في أدلة متن الغاية والتقريب، دار ابن كثير، ط١/ ١٤٠٩/ هـ،/ ١٣٣/ ؛ والمقدسي، موفق الدين ابن قدامة، المغني، ٦/ ٢٠١.

١٦. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، ٢٤/ ١٣٧؛ وابن رشد، محمد بن أحمد أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ت: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي،/ ص: ٥٦٩/ ؛ والنووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، ت: محمود مطرجي، بيروت، دار الفكر، ١٤/ ١١٨.

١٧. انظر: ابن نصر، عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة، ٢/ ١٥٨؛ والنووي يحيى بن شرف، روضة الطالبين، ت: عادل عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ٣/ ٤١١.

١٨. انظر: القدوري، أحمد بن محمد، مختصر القدوري، ت: غلام مصطفى السندي، دمشق، دار ابن كثير ط١/ ١٤٢٧/ هـ،/ ٢٢٧/ .

١٩. انظر: الأصبحي، مالك بن أنس، المدونة الكبرى رواية سحنون، بيروت، دار صادر، ط١/ ١٤٢٥/ هـ، ٥/ ٢٢١؛ والعمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ت: قاسم محمد نوري، دار المنهاج ٦/ ٢٤٨؛ والمقدسي، موفق الدين بن قدامة، الكافي في فقه أحمد، دار ابن حزم، ط١/ ١٤١٣/ هـ،/ ص: ٣٩٦/ .

٢٠. انظر: العيني، محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، بيروت، دار الفكر ط٢،/ ١٤١١/ هـ، ١٠/ ١٠٨.

٢١. انظر: ابن نصر، عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة، ٢/ ١٥٨.

٢٢. انظر: السيواسي، الكمال ابن الهمام، شرح فتح القدير، ت: عبد الرزاق مهدي بيروت، دار الكتب العلمية ط١،/ ١٤١٥/ هـ؛ ٩/ ٢٦٨.

٢٣. النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين ٣/ ٤١١.

٢٤. انظر: السيواسي، الكمال ابن الهمام، شرح فتح القدير، ٩/ ٢٦٨.

٢٥. انظر: الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ت: علي معوض، وغيره، دار الكتب العلمية ط٢/ ١٤٢٤/ ه، ١٠/ ٨٧؛ وابن نصر، عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة، ٢/ ١٥٨؛ والشافعي، محمد بن إدريس، الأم، بيروت، دار الفكر ط١/ ١٤٢٢/ هـ، ٣/ ٢٢٧؛ والبغا، مصطفى، التذهيب في أدلة متن الغاية والتقريب، دمشق، دار ابن كثير، ط١/ ١٤٠٩/ هـ،/ ١٣٣/ ؛ والمقدسي، موفق الدين ابن قدامة، المغني، ٦/ ٢٠١.

٢٦. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، ت: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢/ ١٤٢٦/ هـ، ١/ ١٦٠؛ والخبازي، جلال الدين عمر بن محمد بن عمر، المغني في أصول الفقه، ت: محمد بقا، مركز البحوث العلمي وإحياء التراث الإسلامي السعودية، ط١/ ١٤٠٣/ هـ.

٢٧. انظر: الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ٢/ ١٦٨.

٢٨. أخرجه: مسلم برقم/ ١٨١٢/ كتاب الجهاد والسير، باب النساء الغازيات يرضخ لهن ولا يسهم، وفي الجمع بين الصحيحين، لعبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي، برقم/ ٣١٣٤/ كتاب الجهاد، باب الغزو بالنساء، والبيهقي في السنن الكبرى برقم/ ١١٢٩٤/ ، كتاب الحجر، باب الحجر على الصبي حتى يبلغ ويؤنس منه الرشد، واللفظ له.

٢٩. انظر: النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، ١٤/ ١٢٠.

٣٠. انظر: السيواسي، الكمال ابن الهمام، شرح فتح القدير، ٦/ ٢٦٦.

٣١. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، ٢٤/ ١٣٩.

٣٢. انظر: الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير، شرح مختصر المزني، ت: علي معوض، وغيره، بيروت، دار الكتب العلمية ط١،/ ١٤١٧/ هـ.

٦/ ٣٤٠.

٣٣. انظر: الحلبي، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، ملتقى الأبحر، ت: وهبي غاوجي، دمشق، دار البيروتي، ط٣/ ١٤٢٦/ هـ؛/ ص: ٥٥٠/ ، والقرطبي، ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة،/ ٤٢٣/ ؛ والنووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، ١٤/ ١١٨، والمقدسي، محمد بن مفلح، الفروع، نشر: بيت الأفكار الدولية/ ص: ٩٩٧/ .

٣٤. انظر: السيواسي، الكمال ابن الهمام، شرح فتح القدير، ٩/ ٢٦٨.

٣٥. انظر: السيواسي، الكمال ابن الهمام، شرح فتح القدير، ٩/ ٢٦٨.

٣٦. انظر: المقدسي، موفق الدين المغني، ٦/ ٢٠١.

٣٧. انظر: السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، المبسوط، ٢٤/ ١٤١.

٣٨. انظر: السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، المبسوط، ٢٤/ ١٤٠.

٣٩. انظر: ابن ثعلب، أحمد بن علي المعروف بابن الساعاتي، مجمع البحرين وملتقى النيِّرين في الفقه الحنفي ت: إلياس قبلان، دار الكتب العلمية ط١،/ ١٤٢٦/ هـ،/ ٣٣٩/ .

٤٠. انظر: الأزهري، صالح عبد السميع، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١،/ ١٤١٨/ ه، ٢/ ١٤٨؛ الحصني، تقي الدين، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، ت: علي أبو الخير، وغيره، دمشق، دار الخير، ط٦/ ١٤٢٦/ هـ، ١/ ٣٠٨. والمقدسي، موفق الدين، الكافي في فقه أحمد،/ ٣٩٦/ .

٤١. انظر: الحلبي، إبراهيم، ملتقى الأبحر،/ ٥٥٠/ .

٤٢. انظر: النووي، يحيى بن شرف المجموع، ١٤/ ١٦٣؛ والشرقاوي، عبد الله بن حجازي، حاشية الشرقاوي على التحرير، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ٢/ ١٦٥.

٤٣. انظر: القرافي الصنهاجي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الذخيرة في فروع المالكية، ت: أحمد عبد الرحمن، بيبروت، دار الكتب العلمية، ط٢،/ ١٤٢٤/ هـ، ٧/ ٨٦.

٤٤. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، ٢٤/ ١٤٠.

٤٥. انظر: القرافي، محمد بن أحمد، الذخيرة في فروع المالكية، ٧/ ٨٦.

٤٦. انظر: الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير، ٦/ ٣٥٥.

٤٧. انظر: المقدسي، موفق الدين ابن قدامة، الكافي في فقه أحمد،/ ٣٩٣/

٤٨. انظر: الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ٢/ ١٧٠.

٤٩. انظر: الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ٢/ ١٧٠.

٥٠. انظر: العمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ٦/ ٢٣٠.

٥١. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط ٢٤/ ١٤١.

٥٢. انظر: القرافي الصنهاجي، محمد بن أحمد، الذخيرة في فروع المالكية، ٧/ ٨٧.

٥٣. انظر: الرازي، أبو بكر أحمد بن علي، أحكام القرآن، ت: عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية ط١،/ ١٤١٥/ هـ، ١/ ٥٩٢.

٥٤. انظر: القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ت: محمود عثمان، دار الحديث ط٢/ ١٤١٦/ هـ، ٥/ ٣٥.

٥٥. أخرجه: المناوي في فيض القدير برقم/ ٣٨٩٤/ ؛ والهندي في كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال برقم/ ٥٥٨٦/ ؛ وذكره ابن بطال في شرحه لصحيح البخاري١٠/ ٨، والطبراني في المعجم الكبير برقم/ ٩٥/ مسند النعمان بن بشير، وابن الملقن عمر بن علي في تحفة المحتاج برقم/ ١٢٦٥/ وقال: أخرجه الطبراني بسند جيد.

٥٦. انظر: الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير، ٦/ ٣٤٩.

٥٧. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، ٢٤/ ١٤٠.

٥٨. انظر: العمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ٦/ ٢٣٠.

٥٩. أخرجه: البخاري برقم/ ٢١١٧/ كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيع؛ ومالك برقم/ ١٣٩٣/ ، كتاب البيوع، باب جامع البيوع؛ وأبو داود برقم:/ ٣٥٠١/ كتاب البيوع، باب الرجل يقول عند البيع لا خلابة، واللفظ له.

٦٠. انظر: العظيم آبادي، شمس الحق محمد، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، ط٢/ ١٣٨٩/ هـ، ٩/ ٣٩٨.

٦١. انظر: الزرقاني، محمد، شرح الزرقاني على موطأ مالك، ت: نجيب الماجدي، وأحمد عوض المكتبة العصرية/ ١٤٢٥/ هـ، ٣/ ٤٢٠.

٦٢. انظر: العمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ٦/ ٢٣١.

٦٣. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، ٢٤/ ١٣٨.

٦٤. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، ٢٤/ ١٤١.

٦٥. انظر: العمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ٦/ ٢٣١.

٦٦. انظر: الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير ٦/ ٣٥٦.

٦٧. أخرجه البيهقي في الكبرى برقم/ ١١٣٣٦/ كتاب الحجر، باب الحجر على البالغين بالسفه، واللفظ له؛ والدار قطني برقم/ ٤٥٥٢/ كتاب الأقضية والأحكام، باب الشفعة.

٦٨. انظر: ابن نصر، عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة، ٢/ ١٥٩، والعمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ٦/ ٢٣١.

٦٩. انظر: المقدسي، موفق الدين ابن قدامة، المغني، ٦/ ٢٣١.

٧٠. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، ٢٤/ ١٤١.

٧١. انظر: ابن نصر، عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة، ٢/ ١٥٩، والعمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ٦/ ٢٣١.

٧٢. أخرجه: البخاري برقم/ ٦٠٧٤/ كتاب الأدب، باب الهجرة، واللفظ له؛ والبيهقي في الكبرى برقم/ ١١٣٣٧/ كتاب الحجر، باب الحجر على البالغين بالسفه.

٧٣. انظر: العمراني يحيى، البيان شرح المهذب، ٦/ ٢٣١.

٧٤. انظر: الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير، ٦/ ٣٥٦.

٧٥. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، ٢٤/ ١٤١.

٧٦. انظر: الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير، ٦/ ٣٥٦. هن هنا

٧٧. انظر: الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ١٠/ ٨٤.

٧٨. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، ٢٤/ ١٣٩.

٧٩. انظر: الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١٠/ ٨٥.

٨٠. انظر: الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١٠/ ٨٥.

٨١. انظر: السيواسي، الكمال بن الهمام، شرح فتح القدير، ٩/ ٢٦٨.

٨٢. انظر: المقدسي، موفق الدين ابن قدامة، المغني ٦/ ٢٠١ ت: محمد خطاب، وآخرون، دار الحديث.

٨٣. انظر: العمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ٦/ ٢٢٩.

٨٤. أخرجه: البخاري برقم/ ٦٤٧٣/ كتاب الرقاق، باب ما يكره من قيل وقال؛ ومسلم برقم/ ١٧١٥/ ، كتاب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، واللفظ له.

٨٥. انظر: ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، الإقناع،/ ٤٥٣/ ، ت: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤١٨/ هـ.

٨٦. الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١٠/ ٨٤.

٨٧. انظر: القرطبي، ابن عبد البر الاستذكار، ٧/ ٣٠٣، ت: علي معوض، سالم عطا، دار الكتب العلمية ط٢/ ١٤٢٧/ هـ؛ وابن رشد، محمد بن أحمد أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد،/ ٥٧١/ .

٨٨. العمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ٦/ ٢٣٢.

٨٩. المقدسي، موفق الدين ابن قدامة، الكافي في فقه أحمد،/ ٣٩٧/ .

٩٠. انظر: الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١٠/ ٨٤.

٩١. انظر: عليش، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح على مختصر خليل، ٦/ ٦٤، دار الكتب العلمية ط١/ ١٤٢٤/ هـ.

٩٢. انظر: الغزالي، محمد بن محمد، الوسيط، ٤/ ٣٨، دار السلام، ت: أحمد إبراهيم، ط١/ ١٤١٧/ هـ

٩٣. انظر: البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربع شرح زاد المستقنع،/ ٣٣٤/ ت: عماد عامر، دار الحديث، ط١/ ١٤١٥/ هـ.

٩٤. الأثر في البيهقي في الكبرى برقم/ ١١٣٣٦/ كتاب الحجر، باب الحجر على البالغين بالسفه، واللفظ له؛ وفي الدار قطني برقم/ ٤٥٥٢/ كتاب الأقضية والأحكام، باب الشفعة.

٩٥. انظر: العمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ٦/ ٢٣١.

٩٦. انظر: المقدسي، موفق الدين ابن قدامة، الكافي في فقه أحمد،/ ٣٩٧/ .

٩٧. انظر: السيواسي، الكمال بن الهمام، شرح فتح القدير، ٩/ ٢٧٠.

٩٨. انظر: الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، ت: بشار بكري عرابي، المكتبة العصرية، ١/ ٣٦٦.

٩٩. انظر: الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، ١/ ٣٦٦.

١٠٠. انظر: ابن نصر، عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة، ٢/ ١٦١، والعمراني، يحيى، البيان شرح المهذب ٦/ ٢٣١، والمغني، لموفق الدين المقدسي ٦/ ٢٣١.

١٠١. انظر: السيواسي، الكمال ابن الهمام، شرح فتح القدير، ٩/ ٢٧٠.

١٠٢. انظر: العدوي، أحمد بن محمد بن أبي حامد، الشرح الكبير على مختصر خليل، ت: كمال الدين القاري، المكتبة العصرية، ط١/ ١٤١٥/ هـ، ٢/ ١٠٨٤.

١٠٣. انظر: النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين، ٣/ ٤١٦، والزركشي، محمد بن بهادر، الديباج في توضيح المنهاج، ١/ ٥١٥، ت: يحيى مراد، دار الحديث/ ١٤٢٧/ هـ.

١٠٤. انظر: الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير، ٦/ ٣٦٣؛ والمقدسي، موفق الدين بن قدامة، المغني، ٦/ ٢٣١.

١٠٥. انظر: السيواسي، الكمال ابن الهمام، شرح فتح القدير ٩/ ٢٧٠، وابن الحاجب، جمال الدين، جامع الأمهات،/ ٣٨٦/ ت: أبو عبد الرحمن الأخضر، دار اليمامة ط١/ ١٤١٩/ هـ.

١٠٦. انظر: ابن نصر، عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة، ٢/ ١٦١.

١٠٧. الحنفي الحموي، أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، ٣/ ١١٣، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤٠٥/ هـ.

١٠٨. ابن أمير الحاج، محمد بن محمد، التقرير والتحبير في علم الأصول (شرح تحرير ابن الهمام) ، ١/ ٣٩.

١٠٩. الكاساني علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ١٠/ ٨٧

١١٠. ابن الحاجب، جمال الدين، جامع الأمهات/ ٣٨٥/ .

١١١. ابن عبد السلام، عبد العزيز، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، ت: نزيه حماد، وعثمان ضميرية، دمشق، دار القلم، ط١/ ١٤٢١/ هـ، ٢/ ٤٤.

١١٢. المقدسي، موفق الدين ابن قدامة، المغني، ٦/ ٢١٩..

١١٣. انظر: الدمياطي، محمد شطا، حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، ت: محي الدين الكردي، وغيره، دار الفيحاء، ط١/ ١٤٢٧/ هـ، ٣/ ١٣٤.

١١٤. انظر: المرداوي، علاء الدين، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ت: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤١٨/ هـ، ٥/ ٢٨٩.

١١٥. انظر: السيواسي، الكمال ابن الهمام، شرح فتح القدير ٩/ ٢٧٢.

١١٦. الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة، ط٢/ ١٤١٣/ هـ، ٣/ ٤٣٤.

١١٧. انظر: ابن عبد السلام، عبد العزيز، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، ٢/ ٤٤؛ والقرافي، محمد بن أحمد، الذخيرة في فروع المالكية، ٧/ ٨٦، والمقدسي، موفق ابن قدامة، المغني، ٦/ ٢٢٠.

١١٨. انظر: النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، ١٤/ ١٢٠.

١١٩. انظر: المقدسي، موفق ابن قدامة، والمغني ٦/ ٢٢٠.

١٢٠. أخرجه: البيهقي في السنن الكبرى برقم/ ١١٣٢٣/ كتاب الحجر، باب الرشد هو صلاح الدين والمال.

١٢١. انظر: الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج، ٢/ ١٦٨، والبجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر، حاشية البجيرمي على الخطيب، ٣/ ٣٩١، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١،/ ١٤١٧/ هـ.

١٢٢. انظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ١/ ١١٩، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤١٨/ ه؛ والعطار حسن، حاشية العطار على جمع الجوامع، ١/ ٥٠٦، بيروت، دار الكتب العلمية ط١/ ١٤٢٠/ هـ.

١٢٣. انظر: السيواسي، الكمال ابن الهمام، شرح فتح القدير ٩/ ٢٧٢، والقرافي، محمد بن أحمد، الذخيرة في فروع المالكية، ٧/ ٧٣.

١٢٤. انظر: الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج، ٢/ ١٦٨.

١٢٥. الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ٣/ ٤٣٤.

١٢٦. انظر: الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج، ٢/ ١٦٨.

١٢٧. انظر: الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، ١/ ٣٦٧؛ والمغني، لابن قدامة المقدسي ٦/ ٢٢١.

١٢٨. انظر: الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج ٢/ ١٦٨.

١٢٩. انظر: الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير، ٦/ ٣٤٩.

١٣٠. انظر: السيواسي، الكمال ابن الهمام، شرح فتح القدير ٩/ ٢٧٥.

١٣١. انظر: ابن نصر، عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة، ٢/ ١٥٩.

١٣٢. انظر: العمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ٦/ ٢٢٤.

١٣٣. انظر: العمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ٦/ ٢٢٤.

١٣٤. انظر: القرافي الصنهاجي، محمد بن أحمد، الذخيرة في فروع المالكية، ٧/ ٧٣.

١٣٥. أخرجه: البيهقي في السنن الكبرى برقم/ ١١٣٢٣/ كتاب الحجر، باب الرشد هو صلاح الدين والمال.

١٣٦. أخرجه البيهقي في السنن الكبرى برقم/ ١١٣٢٥/ كتاب الحجر، باب الرشد هو صلاح الدين والمال.

١٣٧. انظر: القرافي الصنهاجي، محمد بن أحمد، الذخيرة في فروع المالكية، ٧/ ٧٣.

١٣٨. انظر: النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، ١٤/ ١٥٦.

١٣٩. انظر: العمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ٦/ ٢٢٤.

١٤٠. انظر: الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ١٠/ ٩٦؛ وابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، المذهب الأحمد في مذهب أحمد/ ٩٨/، المؤسسة السعدية، ط٢/ ١٤٠١/ هـ؛ والزركشي، محمد ابن عبد **الله**، شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٤/ ٩٩، مكتبة عبيكان، ط١/ ١٤١٣/ هـ.

١٤١. انظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، المذهب الأحمد في مذهب أحمد/ ٩٨/ ، المؤسسة السعدية، ط٢/ ١٤٠١/ هـ؛ والزركشي، محمد ابن عبد **الله**، شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٤/ ٩٩، مكتبة عبيكان، ط١/ ١٤١٣/ هـ.

١٤٢. الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ١٠/ ٩٦.

١٤٣. انظر النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، ١٤/ ١٥٨؛ والرافعي، عبد الكريم، العزيز شرح الوجيز ٥/ ٧٥، ت: علي معوض، وغيره، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤١٧/ هـ.

١٤٤. انظر: الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١٠/ ٩٦؛ والشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج ٢/ ١٧٠؛ والمقدسي، شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة، الشرح الكبير، ت: محمد خطاب، وآخرون، القاهرة، دار الحديث؛ ٦/ ٢١٩.

١٤٥. انظر: الموصلي، عبد **الله** بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، ١/ ٣٦٦؛ وابن نصر، عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة، ٢/ ١٦١؛ والمقدسي، شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة، الشرح الكبير، ٦/ ٢١٩

١٤٦. انظر: الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١٠/ ٩٦.

١٤٧. انظر: الرازي، أحمد بن علي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية ط١/ ١٤١٥/ هـ، ٢/ ٧٩.

١٤٨. انظر: ابن نصر، عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة، ٢/ ١٦١، الموصلي، عبد **الله** بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، ١/ ٣٦٦، والمقدسي، شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة، الشرح الكبير، ٦/ ٢١٩.

١٤٩. انظر: النووي، يحيى بن شرف، النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، ١٤/ ١٥٨.

١٥٠. انظر: الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، ١/ ٣٦٦؛ والقرافي الصنهاجي، محمد بن أحمد، الذخيرة في فروع المالكية، ٧/ ٨٨؛ والشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج، ٢/ ١٧٠؛ والمقدسي، شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة، الشرح الكبير، ٦/ ٢١٩.

١٥١. انظر: عليش، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح على مختصر خليل، ٥/ ٦٥؛ والموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار ١/ ٣٦٦.

١٥٢. انظر: المقدسي، شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة، الشرح الكبير، ٦/ ٢١٩.

١٥٣. انظر: الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير، ٦/ ٣٦٣.

١٥٤. الحنفي الحموي، أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، ٣/ ١١٣، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤٠٥/ هـ.

المصادر والمراجع:

١. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، المذهب الأحمد في مذهب أحمد، المؤسسة السعدية، ط٢،/ ١٤٠١/ هـ.

٢. ابن الحاجب، جمال الدين، جامع الأمهات، ت: أبو عبد الرحمن الأخضر، دار اليمامة ط١/ ١٤١٩/ هـ.

٣. ابن الملقن، عمر بن علي، تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، ت: عبد الله اللحياني، دار حراء ط١،/ ١٤٠٦/ هـ.

٤. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، الإقناع، ت: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤١٨/ هـ.

٥. ابن أمير الحاج، محمد بن محمد، التقرير والتحبير في علم الأصول (شرح تحرير ابن الهمام) ، بيروت، دار الفكر، ط١.

٦. ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك البكري القرطبي، شرح صحيح البخاري، ت: ياسر بن إبراهيم الرشيد الرياض، ط٢،/ ١٤٢٣/ هـ.

٧. ابن ثعلب، أحمد بن علي المعروف بابن الساعاتي، مجمع البحرين وملتقى النيِّرين في الفقه الحنفي ت: إلياس قبلان، دار الكتب العلمية ط١،/ ١٤٢٦/ هـ.

٨. ابن رشد، محمد بن أحمد أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ت: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي.

٩. ابن عبد السلام، عبد العزيز، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، ت: عثمان ضميرية، ونزيه حماد، دمشق، دار القلم ط١،/ ١٤٢١/ هـ.

١٠. ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، ت: عبد الله الكبير، وآخرون، القاهرة، دار المعارف.

١١. ابن نصر، عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة، ت: محمد حسن الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢،/ ١٤٢٥/ هـ.

١٢. الأزهري، صالح عبد السميع، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١،/ ١٤١٨/ هـ.

١٣. الإشبيلي عبد الحق ابن عبد الرحمن، الجمع بين الصحيحين، اعتنى به: أحمد الغماس، الرياض دار المحقق، ط١،/ ١٤١٩/ هـ.

١٤. الأصبحي، مالك بن أنس، المدونة الكبرى رواية سحنون، بيروت، دار صادر، ط١/ ١٤٢٥/ هـ.

١٥. البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر، حاشية البجيرمي على الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١،/ ١٤١٧/ هـ.

١٦. البخاري، عبد الله، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي داري الفيحاء دمشق، والسلام الرياض.

١٧. البغا، مصطفى، التذهيب في أدلة متن الغاية والتقريب، دار ابن كثير، ط١/ ١٤٠٩/ هـ.

١٨. البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربع شرح زاد المستقنع، ت: عماد عامر، دار الحديث، ط١/ ١٤١٥/ هـ.

١٩. البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، ت: محمد الضناوي، دار عالم الكتب، ط١،/ ١٤١٧/ هـ.

٢٠. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط٤/ ١٩٩٠/ م.

٢١. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤١٨/ هـ.

٢٢. الحصكفي، علاء الدين، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، بيروت، دار الفكر/ ١٤٢٦/ هـ.

٢٣. الحصني، تقي الدين، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، ت: علي أبو الخير، وغيره، دمشق، دار الخير، ط٦/ ١٤٢٦/ هـ.

٢٤. الحلبي، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، ملتقى الأبحر، ت: وهبي غاوجي، دمشق، دار البيروتي، ط٣/ ١٤٢٦/ هـ.

٢٥. الحنفي الحموي، أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤٠٥/ هـ.

٢٦. الخبازي، جلال الدين عمر بن محمد بن عمر، المغني في أصول الفقه، ت: محمد بقا، مركز البحوث العلمي وإحياء التراث الإسلامي السعودية، ط١/ ١٤٠٣/ هـ.

٢٧. الدار قطني، علي بن عمر، سنن الدار قطني، ت: شعيب أرناؤوط، وغيره، دار الرسالة ط١،/ ١٤٢٤/ هـ.

٢٨. الدمياطي، محمد شطا، حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، ت: محي الدين الكردي، وغيره، دار الفيحاء، ط١/ ١٤٢٧/ هـ.
٢٩. الرازي، أبو بكر أحمد بن علي، أحكام القرآن، ت: عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية ط١،/ ١٤١٥/ هـ.
٣٠. الرافعي، عبد الكريم، العزيز شرح الوجيز، ت: علي معوض، وغيره، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤١٧/ هـ.
٣١. الرصَّاع، محمد بن قاسم الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة المالكي، ت: محمد أبو الأجفان، وغيره، دار الغرب الإسلامي ط١/ ١٩٩٣/ م.
٣٢. الزر كلي، خير الدين، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط/ ١٥/ ،/ ٢٠٠٢/ م.
٣٣. الزرقاني، محمد، شرح الزرقاني على موطأ مالك، ت: نجيب الماجدي، وأحمد عوض المكتبة العصرية/ ١٤٢٥/ هـ.
٣٤. الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة، ط٢/ ١٤١٣/ هـ.
٣٥. الزركشي، محمد بن بهادر، الديباج في توضيح المنهاج، ت: يحيى مراد، دار الحديث/ ١٤٢٧/ هـ.
٣٦. الزركشي، محمد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، مكتبة عبيكان، ط١/ ١٤١٣/ هـ.
٣٧. السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، ت: صالح عبد العزيز آل الشيخ، داري الفيحاء، دمشق والسلام الرياض، ط١،/ ١٤٢٠/ هـ.
٣٨. السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، ت: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢،/ ١٤٢٦/ هـ.
٣٩. السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، ت: خليل الميس، بيروت، دار الفكر ط١/ ١٤٢١/ هـ.
٤٠. السيواسي، كمال الدين بن الهمام، شرح فتح القدير، ت: عبد الرزاق مهدي بيروت، دار الكتب العلمية ط١،/ ١٤١٥/ هـ.
٤١. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، ت: صدقي العطار، بيروت، دار الفكر ط١،/ ١٤٢٥/ هـ.
٤٢. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، بيروت، دار الفكر ط١/ ١٤٢٢/ هـ.
٤٣. الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الفكر.

٤٤. الشرقاوي، عبد الله بن حجازي، حاشية الشرقاوي على التحرير، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

٤٥. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية.

٤٦. العدوي، أحمد بن محمد بن أبي حامد، الشرح الكبير على مختصر خليل، ت: كمال الدين القاري، المكتبة العصرية، ط١/ ١٤١٥/ هـ.

٤٧. العطار، حسن، حاشية العطار على جمع الجوامع، بيروت، دار الكتب العلمية ط١/ ١٤٢٠/ هـ.

٤٨. العظيم آبادي، شمس الحق محمد، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، ط٢/ ١٣٨٩/ هـ.

٤٩. عليش، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح على مختصر خليل، دار الكتب العلمية ط١/ ١٤٢٤/ هـ.

٥٠. العمراني، يحيى، البيان شرح المهذب، ت: قاسم محمد نوري، دار المنهاج.

٥١. العيني، محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، بيروت، دار الفكر ط٢،/ ١٤١١/ هـ.

٥٢. الغزالي، محمد بن محمد، الوسيط، دار السلام، ت: أحمد إبراهيم، ط١/ ١٤١٧/ هـ.

٥٣. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، باب الراء، بيروت، دار الكتب العلمية ط١،/ ١٤٢٥/ هـ.

٥٤. القدوري، أحمد بن محمد، مختصر القدوري، ت: غلام مصطفى السندي، دمشق، دار ابن كثير ط١،/ ١٤٢٧/ هـ.

٥٥. القرافي الصنهاجي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الذخيرة في فروع المالكية، ت: أحمد عبد الرحمن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢،/ ١٤٢٤/ هـ.

٥٦. القرطبي، ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣/ ١٤٢٧/ هـ.

٥٧. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ت: محمود عثمان، دار الحديث ط٢/ ١٤١٦/ هـ

٥٨. القرطبي، يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البر، الاستذكار، ت: علي معوض، سالم عطا، دار الكتب العلمية ط٢/ ١٤٢٧/ هـ.

٥٩. القشيري، مسلم بن الحجاج بن مسلم، صحيح مسلم، دار ابن الجوزي ط١،/ ١٤٢٢/ هـ.

٦٠. الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ت: علي معوض، وغيره، بيروت، دار الكتب العلمية ط٢،/ ١٤٢٤/ هـ.

٦١. الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير شرح مختصر المزني، ت: علي معوض، وغيره، بيروت، دار الكتب العلمية ط١،/ ١٤١٧/ هـ.

٦٢. المرداوي، علاء الدين، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ت: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤١٨/ هـ.

٦٣. مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، ت: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.

٦٤. المقدسي، شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة، الشرح الكبير، ت: محمد خطاب، وآخرون، القاهرة، دار الحديث.

٦٥. المقدسي، محمد بن مفلح، الفروع، نشر: بيت الأفكار الدولية/ ٢٠٠٤/ م.

٦٦. المقدسي، موفق الدين بن قدامة، الكافي في فقه أحمد، دار ابن حزم، ط١/ ١٤١٣/ هـ.

٦٧. المقدسي، موفق الدين بن قدامة، المغني، ت: محمد خطاب، وآخرون، القاهرة، دار الحديث.

٦٨. المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، ت: أحمد عبد السلام، بيروت، دار الكتب العلمية ط١،/ ١٤١٥/ هـ.

٦٩. الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، ت: بشار بكري عرابي، المكتبة العصرية.

٧٠. النووي يحيى بن شرف، روضة الطالبين، ت: عادل عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية.

٧١. النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، ت: محمود مطرجي، بيروت، دار الفكر/ ١٤٢١/ هـ.

٧٢. الهندي، علي بن حسام، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ت: بكري حياني، وصفوة السقا، دار الرسالة ط٥،/ ١٤٠١/ هـ.

العوامل المؤثرة في توزيع الميراث في الفقه الإسلامي*

د. سهيل محمد طاهر الأحمد**

* تاريخ التسليم: ٢٩/ ٧/ ٢٠١٢م، تاريخ القبول: ٢٤/ ٩/ ٢٠١٢م.
** أستاذ مساعد/ رئيس قسم الدراسات الإسلامية/ كلية فلسطين الأهلية الجامعية/ بيت لحم/ فلسطين.

ملخص:

تناولت هذه الدراسة مسألة العوامل المؤثرة في توزيع الميراث في الفقه الإسلامي، هادفة إلى بيان حقيقتها وفلسفتها، وقد وقف الباحث على ماهية الميراث ومشروعيته، وطبيعة الأسس والمعايير المنظمة لتوزيع الثروة، وحالات التوريث في الفقه الإسلامي، فتبين أن النظام الإسلامي في الميراث له جملة من الحكم توصل المتفحص فيها إلى عدالته وموضوعيته في التقسيم والتوزيع، وبأنه فقه يوازن بين متطلبات الفرد ونفقاته، دون تفريط أو إفراط وفق صور معينة يلزم معرفتها ومراعاتها.

Abstract:

This paper has investigated the issue of the rules that affect the distribution of inheritance in Islamic jurisprudence. It aims at revealing the nature and philosophy of these rules. Therefore, the nature of inheritance, its legitimacy, the nature of the rules that govern the distribution of fortune, and the cases of bequeathing money in Islam were all explained. It was shown that the Islamic systematic rules of dividing and distributing inheritance are so fair and objective. The Islamic jurisprudence is also a system that balances between the needs and expenses of the individual without any negligence according to specific criteria that should be acknowledged and met.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الخلق أجمعين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد؛

فإن الله عز وجل قد شرع للإنسانية ما يحقق مصالحها وما يدرأ عنها الفساد لاستقرارها وإسعادها في الدارين، وإن الناظر المتفحص في التشريع الإسلامي وأحكامه يجد هذه الأحكام في حالة من الحكمة والدقة والتوازن، والشمول والواقعية، بما يعمل على تحقيق العدالة وعدم التناقض والاضطراب، الأمر الذي يوصل إلى القطع بأن أحكام التشريع الإسلامي أحكام ربّانية لا دخل لأحد من البشر في ترتيبها وصياغتها؛ ومن جملة التشريعات الإسلامية العادلة الكاملة ما جاء منها لتنظيم أحكام الميراث حيث إن الله سبحانه وتعالى قد تولى بيانها بنفسه، فجاءت معظم أحكامه مفصلة في القرآن الكريم، على خلاف المعهود من المنهج القرآني الذي يتناول الأحكام كثيراً بالإجمال، ويترك للسنة البيان والتفصيل، وهذا لاستشعار مدى اهتمام التشريع الإسلامي بأحكام هذا العلم، بما يرسم للبشرية منهج حياة فيه رشدها وصلاحها.

ومن هنا جاء هذا البحث ليعالج قضية من قضايا الميراث المهمة تبين مدى عدالة الإسلام وموضوعيته في دراسة متطلبات الفرد وحاجاته ومصروفاته تحت عنوان: «العوامل المؤثرة في توزيع الميراث في الفقه الإسلامي».

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تبرز أهمية الموضوع وأسباب اختياره فيما يأتي:

١. تسهم هذه الدراسة في بيان عظمة الإسلام، وأنه دين صالح لكل زمان ومكان، وهو قادر على بيان الحلول الملائمة لكل ما تطرحه المجتمعات من مسائل ومشكلات، فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها[١].

٢. يعد طرح مثل هذا الموضوع من الأمور المهمة في تصحيح مسار البحوث العلمية في مجال الميراث في التشريع الإسلامي.

٣. قلة تناول هذا الموضوع بدراسة شرعية مستقلة تعالجه رغم أهميته والحاجة إليه.

٤. القناعة بوجوب خدمة الفقه الإسلامي، وذلك بتناول جزئياته ودراستها دراسة متعمقة.

٥. تصحيح الفكر المتشتت بالطروحات المتناقضة، وتفنيد الشبهات الباطلة حول الميراث.

٦. مساس هذا الموضوع بحياة الناس المعاصرة، وهو ليس بعيدًا عن واقعهم ومشاهدتهم.

وأما منهج البحث فلقد كان كالآتي:

١. تصوير المسألة المراد بحثها تصويراً دقيقاً قبل بيان حكمها، ليتضح المقصود من دراستها.

٢. التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد.

٣. العناية بضرب الأمثلة خاصة الواقعية.

٤. الاعتماد على المنهج الوصفي مع الاستفادة من منهجي البحث العلمي الاستنباطي والاستقرائي.

٥. الرجوع إلى المصادر الأصلية وأمهات الكتب، وبخاصة في أخذ الآراء من المذاهب، وذلك بأخذ رأي كل مذهب من مصادره المعتمدة مع ذكر أدلتهم من كتبهم، مع المناقشة والترجيح المبني على قوة الدليل وسلامته من المعارضة.

٦. الاهتمام بعزو الآيات القرآنية إلى مواطنها في الكتاب العزيز، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

الدراسات السابقة:

تناول الفقهاء القدامى والمعاصرون المباحث المتعلقة بهذه المسألة، من خلال الحديث عن الميراث، حِكَم تشريعه، ومقاصده، ومزاياه وخصائصه، وما يتعلق بذلك من مسائل، سواء أكان ذلك من خلال ما جاء في أمهات الكتب الفقهية أم المؤلفات الخاصة بالميراث والتركات، إلا أن الجزئيات الخاصة بهذا البحث جاءت متفرقة لم تتناول على نحو ما تم الحديث عنه في هذا البحث، **ومن الدراسات السابقة ذات العلاقة بهذا الموضوع ما يأتي:**

١. سلطان، صلاح الدين، ميراث المرأة وقضية المساواة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.

٢. رضوان، زينب، ميراث المرأة المؤتمر الثاني للمجلس القومي للمرأة (١٢-١٥ مارس ٢٠٠١م) ، د. م، د. ط، القاهرة، مصر.

٣. حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، إشراف وتقديم د. محمود حمدي زقزوق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، ط٤، ٢٠٠٦م، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، مصر، حيث كتب الدكتور محمد عمارة ما يتعلق بهذا البحث تحت عنوان: ميراث الأنثى نصف ميراث الذكر.

وقد عالجت هذه البحوث والدراسات والمؤلفات، فلسفة الإسلام في التوريث والحكمة من مشروعية الميراث، وأحكام ميراث المرأة في المنظور الإسلامي، وذلك مع عدم تناول جميع جزئيات موضوع هذا البحث. وهذه الجهود على عظيم فائدتها ومنزلة القائلين بها فإنها لم تتناول هذه المسألة من جميع جوانبها، أو أنها تناولت بعضها مع شيء من التفاوت في الطرح لمتعلقات البحث المتعددة، **ولذلك فهي تحتاج إلى تفصيل وتأصيل وتكامل لموضوعات هذا البحث وذلك من خلال ما يأتي**:

- **أولا**: عرض للموضوع مع الشرح المفصل.
- **ثانيا**: بيان العوامل المؤثرة والقواعد الفاعلة في توزيع الميراث وتأييد ذلك بمسائل عملية وأدلة شرعية.
- **ثالثا**: طرح مواضيع لم تطرح سابقًا أو طرحت باختصار وهذا متمثل بالآتي:
  - مقدمات لابد من معرفتها
  - القواعد المنظمة للتوريث في الإسلام
  - الذكورة والأنوثة وأثرهما في التوريث في الإسلام
  - ميراث المرأة على النصف من ميراث الرجل، أو مثله، أو أكثر منه، أو أنها ترث ولا يرث فيها نظيرها من الرجال.

محتوى البحث:

وقد جاءت هذه الدراسة، إضافة للمقدمة والخاتمة في ثلاثة مباحث، وذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول مقدمات لابد من معرفتها:

- **المطلب الأول**: تجزئة التشريع الإسلامي وإعمال الهوى في تناول أحكامه مسألة منبوذة
- **المطلب الثاني**: الكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية من المسائل المهمة التي يجب اعتبارها عند الحديث عن الأحكام الشرعية

- **المطلب الثالث**: المساواة المطلقة غير عادلة من وجهة نظر الفقه الإسلامي
- **المطلب الرابع**: في إصدار الأحكام على الوقائع
- **المطلب الخامس**: الثقة بأن الله تعالى يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
- **المطلب السادس**: الميراث تعريفات ومصطلحات

المبحث الثاني- القواعد المنظمة للتوريث في الإسلام:

- **المطلب الأول**: موقع الجيل الوارث من الجيل المتوفى
- **المطلب الثاني**: درجة القرابة إلى المتوفى
- **المطلب الثالث**: العبء المادي المفروض على الوارث
- **المطلب الرابع**: توزيع الثروة وعدم تكدسها بأيدي فئة محددة في المجتمع
- **المطلب الخامس**: المحافظة على حياة أفراد العائلة وتحقيق السلم الأسري
- **المطلب السادس**: رعاية الصلة الاجتماعية بين أفراد الأسرة
- **المطلب السابع**: تحقيق التكافل الأسري من خلال العمل على المحافظة على أموال العائلة
- **المطلب الثامن**: معيار التكوين الأسري في علاقة الدين الواحد

المبحث الثالث- معيار الذكورة والأنوثة وأثره في التوريث في الفقه الإسلامي:

- **المطلب الأول**: ميراث المرأة على النصف من ميراث الرجل
- **المطلب الثاني**: حالات ترث فيها المرأة مثل ميراث الرجل
- **المطلب الثالث**: حالات ترث فيها المرأة أكثر من الرجل
- **المطلب الرابع**: حالات ترث فيها المرأة، ولا يرث نظيرها من الرجال

وأخيراً فهذا غاية جهد الباحث فإن كان ثم توفيق فبفضل **الله** تعالى، وإن كانت الأخرى فمن عجز وتقصير وأستغفر **الله** العظيم.

المبحث الأول- مقدمات لابد من معرفتها:

إن الناظر في الأحكام الفقهية الواردة في القرآن الكريم يجد أنها لم تبين وتفصل كالأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية، وبخاصة ما تناول الميراث، حيث تولى **الله**

سبحانه وتعالى تفصيلها وبيانها، وقد اشتمل علم المواريث في الإسلام على حِكم كثيرة، وفوائد عظيمة، مما جعل التشريع الإسلامي رائدًا في هذا المجال، ولم يسبقه أي تشريع أو قانون في هذه الدقة والتقدير الذي يبهر العقول المستنيرة، ويجعل النفوس تتقبل هذه القسمة الإسلامية في الميراث براحة نفس وطيب خاطر، وللوقوف على هذه الحكم والعوامل وجب بحث عدة مقدمات لها علاقة بموضوع البحث بيانها فيما يأتي:

المطلب الأول ـ تجزئة التشريع الإسلامي وإعمال الهوى في تناول أحكامه مسألة منبوذة:

إن التشريع الإسلامي تشريع متكامل يعالج الكليات والجزئيات بطريق واقعية منهجية، لا تغفل مسألة وتتناول أخرى، بل لكل حكم دليله وحِكَمه وآثاره، ولذلك فإن التجزئة للأحكام واتباع الهوى والسطحية، وبتر الكلام والانتقائية قضية غير علمية وليست مقبولة ولا صحيحة، وهي كمن يقول: إن في القرآن الكريم «لا تقربوا الصلاة» [٢]، و«فويل للمصلين» [٣]، والقاعدة الفقهية تنص على أن: ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله[٤]، والنظام الإرثي على اعتبار أنه من أنظمة التشريع الإسلامي، فهو نظام لا يتجزأ بل أحكامه مرتبة وفق نُظُم يجب دراستها، والوقوف على حالاتها ومقاصدها، وحكمها قبل إصدار الأحكام عليها بغير دليل.

المطلب الثاني ـ العدالة الاجتماعية من المسائل المهمة التي يجب اعتبارها عند الحديث عن الأحكام الشرعية:

فالقضية في توزيع الميراث ليست قضية ترضية الوارثين ومتابعة الأهواء، وإنما هي قضية نظام يحقق العدالة، ويعمل على توزيع الثروة بانتظام وعدم ظلم فلا يحابي أحدًا، ولا يقصي غيره، فهو تقسيم ما ترك الوالدان والأقربون، مما قل منه أو كثر نصيبًا مفروضًا للرجال وكذلك للنساء، على أسس الكرامة الإنسانية التي نص القرآن الكريم على احترامها في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾ [٥]، وعلى أساس العدل الذي يجب اعتباره وإعماله لتحقيق استقرار المجتمعات وبناء طمأنة الأفراد فيها على اعتبار أن الغرم بالغنم، فمن يخسر يستفيد، ومن يستفيد يجب أن يخسر فبمقابلة الغنم غرم [٦]، وكذلك الميراث فمع الكرامة والعدالة يجب أن تراعى الحقوق والواجبات والمنافع والمخاسر لمن تترتب له وعلى من تقع عليه.

المطلب الثالث ـ المساواة المطلقة غير عادلة من وجهة نظر الفقه الإسلامي:

إن الناظر في الفقه الإسلامي وتشريعاته المتعددة للأحكام يجد أن تناسقًا وترتيبًا ظاهرًا بينها يظهر بجلاء صلاحيته لكل زمان ومكان بما يتلاءم مع واقع الناس ومتطلباتهم

في الدنيا والآخرة، وبما يحقق مصالحهم ويدرأ عنهم المفاسد، وإن قضية المساواة المطلقة بين الناس دون اعتبار لفروقاتهم الفردية وقدراتهم البدنية والنفسية مسألة يترتب عليها ظلمهم والإجحاف بحقهم ولا يعمل على تحفيزهم ولا تشجيعهم بما يحقق التنمية والبناء الناجح، يقول تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (٧) ، فالمرأة لها قدراتها الخاصة بها ولها متطلباتها التي لا تلزم غيرها من الناس، بل تقوم بواجباتها فقط، وكذلك الرجل تتوجه إليه تكاليف لا تفرض على غيره، وهو في مرحلة المطالبة لا مرحلة الأخذ والحاجة كما هو حاصل لدى الصغير والكبير من أصحاب الأعذار، ولما كان الأمر كذلك كان من العدل أن يعطى كل إنسان ما يلزمه وما يعينه على أمور حياته دون انتقاص أو تقصير، والميراث في الإسلام يحقق نظام التوزيع فيه مسألة التوازن والعدالة دون الاهتمام بقضية المساواة بين الأفراد، حيث تشكل المساواة بين من لا يتكلف بشيء، وبين من يتكلف به وجوبًا ظلمًا لفرد دون آخر، وتصنيف له في دائرة العاجز بدل أن يكون في دائرة القادر، إذ التسوية بين المختلفين ظلم، والاختلاف بين المتماثلين ظلم، أما التسوية بين المتساوين فهي عدل، وكذلك الاختلاف بين المختلفين. ولذلك تفاوتت الأنصبة واختلفت التوزيعات بما يجعل للرجل أحيانًا حصصًا تفوق المرأة، وبما يجعل للمرأة حالات أخرى تتساوى فيها معه أو تزيد عليه تطبيقًا لمبدأ العدالة وإقرارًا لحقيقة أن الإسلام جاء بما يحقق مصالح الأفراد ويراعي الفروق الفردية في الخطاب والتكاليف حيث شرع الرخص، وأمر بالعزيمة ولم يعب على أي طرف قام بما يناسبه منهما تحقيقًا لمبدأ التكليف حسب القدرة «فاتقوا **الله** ما استطعتم» (٨) ، ومنعاً للأمر بما لا يطاق حيث قال تعالى: ﴿لا يكلف **الله** نفسًا إلا وسعها﴾(٩)، وقال: ﴿يُرِيدُ **اللّهُ** بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (١٠) ، وقال: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (١١) ، ومن هنا فقد عد التشريع الإسلامي مسألة المساواة المطلقة من باب التكليف فوق الطاقة، وحصول الظلم الذي يجب رفعه وعدم تحمله، ولذلك فقد أقر سنة التفاوت في الرزق والميراث لإسعاد الناس، وتلبية احتياجاتهم ومتطلباتهم.

المطلب الرابع ـ في إصدار الأحكام على الوقائع:

إن إصدار أية فتوى أو حكم شرعي حول أية مسألة، لابد أن يكون مبنياً على نصوص شرعية صحيحة وواضحة من كتاب **الله** عز وجل ومن سنة نبيه صلى **الله** عليه وسلم الصحيحة وغيرهما من الأدلة المعتبرة شرعاً، مع الإحاطة التامة والكاملة بكل الوقائع والظروف والملابسات المتعلقة بهذه المسألة المراد بيان الحكم الشرعي فيها، ودون التأثر بهوى أو عاطفة أو ضغط واقع يخالف الإسلام. ومسألة كالميراث الشرعي يتعلق بها مجموعة أحكام تهم الأمة الإسلامية بأسرها من حيث طبيعتها وانتقال أموالها، ولذلك فقد

وجب أن يدرس كل شأن حسب حاله وحالته، ولا يجوز التسرع في إصدار أي فتوى فيها دون النظر إلى حقيقتها وآثارها، حيث إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وإذا لم يتصور الشيء لم يمكن الحكم، وكذلك مسائل الميراث فهي كغيرها تحتاج إلى هذا التصور لإعطاء الحكم الصحيح والدقيق المبني على الدليل والسلامة من المخالف.

المطلب الخامس- الثقة بأن الله تعالى يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير:

لا يكمل الإيمان إلا بالوصول إلى منزلة الرضا عن الله عز وجل، وباعتقادنا اعتقادًا جازمًا أن الله سبحانه وتعالى لا يظلم العباد ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ (١٢)، وأنه أعلم منا بما يصلح حالنا وبما يحقق لنا المصالح وما يدرأ عنا المفاسد: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (١٣)، ودون هذه القناعات التامة يجدر بنا مراجعة علاقاتنا الإيمانية مع الله ومحاسبة أنفسنا لا أن نحاسب الله ولا أن نشكو الله إلى العباد فهو ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (١٤). ومع هذه كله لا يضرنا إن أعملنا العقل السليم في البحث عن العلل من التشريعات، وعن مراد الله تعالى من الأحكام، طالما توافرت لدينا أدوات الاجتهاد الصحيحة المادية منها والمعنوية، فمن اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر (١٥)، ومع الاجتهاد الحق بإعمال العقل السليم سنصل إلى قناعة تامة قاطعة أن نظام الميراث الشرعي وفق النظرة الإسلامية إنما هو نظام عادل، يراعى فيه جوانب الأسرة جميعها، ومواقع أفرادها والأعباء الموكلة إلى كل فرد فيها، ومدى أثره المادي والمعنوي فيها، فيعطي كل فرد ما له، ويطالبه بما عليه بلا تفريط أو إفراط.

المطلب السادس- الميراث تعريفات ومصطلحات:

أولا- التعريف بالميراث:

هو في اللغة: من ورث يرث إرثاً وميراثاً، يقال ورث فلان قريبه وورث أباه، وهو انتقال الشيء من شخص إلى شخص، أو من قوم إلى قوم (١٦).

وفي الاصطلاح: فهو يعرف بتعريفات منها: هو انتقال الملكية من الميت إلى ورثته الأحياء، أو هو ما تركه الميت من أموال وحقوق يستحقها بموته الوارث الشرعي، وعلم الميراث: هو قواعد فقهية وحسابية يعرف بها نصيب كل وارث من التركة (١٧).

والآيات الواردة في المواريث هي:

قول الله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾ (١٨).

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَآؤُكُمْ وَأَبناؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيما حَكِيماً × وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوَاْ أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاء فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [١٩] .

ويقول الله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُواْ إِخْوَةً رِّجَالاً وَنِسَاء فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [٢٠] .

ثانيًا- التعريف بالفرض:

هو لغة: من التقدير، يقال: ما فرضتم، أي ما قدرتم [٢١] ، **وأما تعريفه اصطلاحًا**: فهو سهم مقدر شرعًا للوارث، والأسهم عبارة عن كسور قابلة للتجزئة والمضاعفة [٢٢] .

والفروض الواردة في القرآن ستة: ٣/ ٢، ٣/ ١، ٦/ ١، ٢/ ١، ٤/ ١، ٨/ ١، وجدول مستحقيها فيما يأتي:

ثلثا التركة	النصف	الثلث	السدس	الربع	الثمن
البنتان فأكثر	البنت الواحدة	الأم	الأم	الزوج	الزوجة
بنت الابن فأكثر	بنت الابن الواحدة	الأخوة لأم [٢٣] (أنثى، ذكر)	الجدة [٢٤]	الزوجة	
الأختان الشقيقتان فأكثر	الأخت الشقيقة [٢٥] الواحدة		بنت الابن		
الأختان لأب فأكثر	الأخت لأب [٢٦] الواحدة		الأخت لأب		
	الزوج		الأخت لأم		
			الأخ لأم		
			الأب		
			الجد [٢٧]		

الناظر في جدول أصحاب الفروض يجد ما يأتي [٢٨] :

- تتميز هذه الفروض بأن فيها انتظامًا وترتيبًا، فالثلثان ضعف الثلث، والثلث ضعف السدس، وكذلك النصف ضعف الربع، والربع ضعف الثمن.

- من هذه الفروض ما هو فردي كفرض النصف الذي تأخذه البنت، ومنها ما هو جماعي كفرض الثلثين الذي تأخذه البنات سواء كان عددهن اثنتين أم أكثر، فالبنت وحدها تأخذ النصف، فإذا اجتمعت مع بنت أخرى نزل فرضها إلى الثلث، وينزل فرضها أكثر كلما كثر عدد البنات، ولو لم يكن الأمر كذلك لأجهزت بنتان فقط على التركة كلها، إذا أعطيت كل واحدة منهما النصف.

- إن هذه الفروض تتأثر بالولد، فتنقص بوجوده وتزداد بغيابه، فمثلًا تأخذ الأم الثلث إن لم يكن هناك ولد للمتوفى، والسدس إن كان هناك ولد له، والزوج كذلك له النصف إذا لم يكن هناك ولد، والربع إذا كان هناك ولد... الخ.

- أصحاب الفروض يرثون قبل العصبة، فإذا بقي شيء بعدهم ذهب إلى العصبة.

- إذا استغرقت الفروض كل التركة ولم يبق منها شيء، فإن هذه الفريضة تسمى: الفريضة العادلة، وإذا بقي منها شيء فهي الفريضة الرَدّية أو القاصرة (الرد) [٢٩] ، أما إذا عجزت عن أنصبتهم فتسمى الفريضة العائلة (العول) [٣٠] .

- أكبر الفروض في القرآن (٣/ ٢) وهذا لا يرثه أي رجل بل ترثه نساء.

- النصف لا يرثه من الرجال أحد سوى الزوج، وترثه أربع نساء.

- الثلث ترثه الأم في حالة عدم وجود الفرع الوارث [٣١] أو جمع من الأخوة، وترثه الأخوات لأم عند التعدد حال عدم وجود الأصل للميت ولا فرع وارث له، ولا يرثه من الرجال سوى الإخوة لأم بالشروط نفسها، وقد تكون معهم أخوات لأم.

- السدس يأخذه ثمانية خمس من النساء وثلاثة من الرجال.

- أصحاب الفروض في نظام الميراث هم: اثنا عشر فردًا: ثماني من النساء هن: «الأم، الجدة، الزوجة، الابنة، بنت الابن، الأخت الشقيقة، الأخت لأب، الأخت لأم». وأربعة من الرجال هم: «الأب، الجد، الزوج، الأخ لأم».

- ترث النساء بالفرض في سبع عشرة حالة، بينما يرث الرجال به في ست حالات فقط.

- يتساوى عدد النساء مع الرجال فيمن لا يحجبون [٣٢] مطلقًا من الميراث، وهم الزوج والزوجة، الابن والبنت، الأب والأم، ويلاحظ أنهم ثلاثة من الذكور ومثلهم من الإناث.

ثالثًا- التعريف بالعصبة (٣٣) :

يعرف العاصب والعصبة: بأنهم قرابة الرجل لأبيه، وهي مأخوذة من الإحاطة به، وهم الذين يصرف لهم باقي التركة بعد أخذ أصحاب الفروض فروضهم، **والعصبة أنواع ثلاثة**:

- العصبة بالنفس ولا يرث بها إلا الذكر، وتتمثل بالبنوة وهو أقوى العصبات، فالأبوة ثم الأخوة ثم العمومة.
- العصبة بالغير ويرث بها الإناث مع الذكور: البنات مع الأولاد، الأخوات مع الإخوة الأشقاء أو لأب.
- العصبة مع الغير، ولا يرث بها إلا الإناث (الأخوات الشقيقات أو لأب مع البنت (البنات) أو بنت (بنات) الابن)

فالعاصب ليس بصاحب فرض وهو قوي يأخذ كل المال إذا انفرد، والباقي بعد أصحاب الفروض، ولقوة العاصب لم يجعله **الله** تعالى منفردًا بالميراث، بل ورث معه آخرون، ولم تصل قوته إلى حد منعهم من الميراث، وإن كان له أثر في تقليل حصصهم وحجبها عن آخرين أحيانًا.

المبحث الثاني: القواعد المنظمة للتوريث في الإسلام:

إن نظام التوريث في الإسلام هو النظام العادل المتناسق مع الفطرة ابتداءً ومع واقع الحياة العائلية والإنسانية في كل حال، ويظهر هذا الأمر بموازنته بأي نظام بشري آخر، والفقه الحقيقي لفلسفة الإسلام في الميراث يكشف أن التمايز في أنصبة الوارثين والوارثات لا يرجع إلى معيار الذكورة و الأنوثة، وإنما لهذه الفلسفة الإسلامية في التوريث حكم إلهية ومقاصد ربانية ومعايير موضوعية بيانها فيما يأتي (٣٤) :

المطلب الأول: موقع الجيل الوارث من الجيل المتوفى:

فكلما كان الجيل الوارث أصغر ومستقبلاً الحياة كانت حاجته للمال أكثر، لأنه يستعد لتحمل الأعباء والتكاليف، ومن هنا يكون نصيبه في الميراث أكبر عادة من نصيب الأجيال التي تستدبر الحياة، لأن المستدبر يتخفف من الأعباء وتقل مطالبته بالمسؤوليات المالية، بل يفرض على غيره أن يرعاه ويتكفل به دون اعتبار ذكورة أو أنوثة الوارثين والوارثات، **والأمثلة على هذه القاعدة كثيرة منها**:

- **توفي عن:**

الوارث	بنت	أم
الحصة	١/ ٢	١/ ٦

فبنت الميت هنا أخذت نصف التركة كاملًا، وأم الميت أخذت سدسها، وهنا كان نصيب البنت أكثر من نصيب الأم لأن البنت تستقبل الحياة والأم تستدبرها.

- **توفي عن:**

الوارث	بنت	أب
الحصة	١/ ٢	١/ ٦+ الباقي تعصيبًا

ويلاحظ هنا أن حصة البنت من حيث الأصل أكثر من نصيب الأب لكن في هذا المثال تساوى النصيبان لكل منهما، لكن حصة الأب معرضة للنقصان حال وجود وارث آخر كالزوجة مثلا بخلاف حصة البنت التي تبقى النصف، وهو ما يزيد على نصيب الأب الذي يستدبر الحياة، وبيان ذلك فيما يأتي:

توفي عن:

الوارث	بنت	أب	زوجة
الحصة	١/ ٢	١/ ٦+ الباقي تعصيبًا	١/ ٨

فالمسألة أصلها [٣٥] ٢٤، للزوجة منها ٣، وللأب ٩ أسهم، مقابل ١٢ سهمًا للبنت، لأن البنت تستقبل الحياة والأب يستدبرها.

- **توفي عن:**

الوارث	ابن	أب
الحصة	الباقي تعصيبًا	١/ ٦

فحصة الابن أكثر من الأب، لأنه يستقبل الحياة ويتحمل أعباءها خلافًا للأب.

المطلب الثاني ـ درجة [٣٦] القرابة إلى المتوفى [٣٧]:

فكلما اقتربت الصلة بين الوارث ذكرًا أو أنثى وبين المورث المتوفى زاد النصيب في الميراث، وكلما ابتعدت، كلَّما قل النصيب فيه بلا اعتبار لجنس الوارثين [٣٨] . أمثلة:

♦ **توفي عن:**

الوارث	بنت	بنت ابن
الحصة	١/ ٢	١/ ٦

فالبنت أخذت نصف التركة لقربها إلى الميت من بنت الابن التي أخذت سدسها.

♦ **توفي عن:**

الوارث	ابن	أخ شقيق
الحصة	الباقي تعصيبًا	محجوب

فالابن أخذ كامل التركة تعصيبًا ولم يأخذ الأخ الشقيق شيئًا لأنه محجوب بالابن على اعتبار أن الابن أقرب للميت من الأخ الشقيق، وصلة القرابة له أوثق وأقوى.

♦ **توفي عن:**

الوارث	أخت شقيقة	أخ لأم
الحصة	١/ ٢	١/ ٦

فالأخت الشقيقة أخذت نصف التركة فرضًا وهي أنثى، وأخذ الأخ لأم السدس فرضًا رغم أنه ذكر وهذا لأن الأخت الشقيقة ترتبط بالميت من جهتي الأب والأم، ويرتبط الأخ لأم من جهة واحدة وهي الأم.

♦ **توفي عن:**

الوارث	بنت	أم	زوجة	عم
الحصة	١/ ٢	١/ ٦	١/ ٨	الباقي تعصيبًا

فالبنت الأنثى هنا ترث أكثر من العم أو الأعمام، حيث لها النصف من ٢٤ وهو١٢، وللزوجة ٣، وللأم ٤، والباقي للعم أو الأعمام وهو ٥، لأن درجتها أقرب إلى الميت من العم.

المطلب الثالث ـ العبء المادي المفروض على الوارث [٣٩] :

الناظر في النظام التشريعي في الميراث الإسلامي، يجد أن العبء المالي المفروض على الوارث تحمله، والقيام به حيال الآخرين يؤثر في نصيب كل من المنفق الخاسر

والمنفق عليه المستفيد، وهذا المعيار الوحيد الذي يثمر تفاوتًا ملحوظًا بين الذكر والأنثى، إلا أنه تفاوت لا يفضي إلى أي ظلم للأنثى أو انتقاص من حقها، بل إن العكس هو الصحيح.

فإذا تساوى الوارثون في درجة القرابة من المتوفى، واتفقوا وتساووا في موقع الجيل الوارث من تتابع الأجيال مثل أولاد المتوفى ذكورًا وإناثًا، فإن العبء المالي هو المؤثر في تفاوت أنصبة الميراث للورثة.

وفي هذه الحالة تتقدم حصة الذكر الإرثية مع زيادة نفقاته وأعبائه المالية بخلاف الأنثى، بناء على القاعدة الفقهية الغنم بالغرم [٤٠] المستفادة من حديث النبي صى الله عليه وسلم: «الْخَرَاجُ بالضَّمَانِ» [٤١] ، ذلك أن الذكر مكلف بالإنفاق على المرأة زوجة كانت أم بنتًا أم أمًا أم أختًا، بينما المرأة لا تكلف بالإنفاق على أحد سواء أكان زوجًا أم أبًا أم ابنًا أم أخًا. ولذلك لم يعمم القرآن الكريم هذا التفاوت بين الذكر والأنثى في عموم الوارثين، وإنما حصره في هذه الحالة خصوصًا حيث قال الله تعالى: «يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ» [٤٢] .

وبيان هذه الحالة هب أنك تركت بعد وفاتك (٣٠ ٠٠٠ ألفًا) والوارثون هم ابنك وابنتك فقط. فعلى حساب التشريع المالي الإسلامي يأخذ ابنك (٢٠ ٠٠٠ ألفًا) ، وتأخذ ابنتك (١٠ ٠٠٠ آلاف) . ولكن مع ملاحظة أن الابن مُكلَّف شرعاً وقانوناً بالإنفاق على أخته بما تحتاجه من متطلبات ورعاية وزواجٍ في هذا التقسيم [٤٣] ..، وهو ما يعني أن أخته ستشاركه في النقود التي قسمها الله له (وفي الحقيقة هي لهما) ، إضافة إلى أنه مُكلَّف بالإنفاق على نفسه وأسرته من زوجة وأولاد وغيرهم من أفراد أسرته الكبيرة المعسرين من أم أو عم أو جد.. خلافًا لها في هذا.

وبهذا تكون البنت قد أخذت نصيبها (عشرة آلاف) وشاركت أخاها في ميراثه، فهي تأكل كما يأكل وتنفق منه مثل نفقاته، وبمعنى آخر تكون قد اقتسمت معه ميراثه، وفي هذا تكون محصلة ما تأخذ (عشرين ألفاً) ، ويكون الأخ قد انتفع فقط بعشرة آلاف، وهذا لو أن البنت غير متزوجة وهو من يرعاها، أما إن كانت متزوجة، فهي تدخر نقودها أو تتاجر بها، وينفق زوجها عليها وعلى أولادها ويدفع لها مهرًا، وأخوها مكلَّف بالإنفاق على نفسه وزوجته وأولاده وبدفع مهرٍ للزوجة [٤٤] ، فتكون الأخت قد أخذت عشرة آلاف بمفردها، أما الأخ فيشاركه في حصته الإرثية (العشرين ألفًا) ثلاثة أو أربعة آخرون مثلا هم الزوجة والأولاد [٤٥] ، وبالتالي يقل نصيبه الفعلي، وقد يصل خمسة آلاف أو أقل وهو نصف ما أخذته أخته من الميراث.

فالتشريع الإسلامي واضعه رب العالمين الذي خلق الناس جميعًا رجالًا ونساءً، وهو العليم الخبير بما يصلح شأنهم من أحكام. فهو تشريع ينظر إلى واجبات المرأة والتزامات

الرجل ويقارن بينهما، ثم بين نصيب كل واحدٍ منهما على هذا المعيار إعمالا لمبدأ العدل وتحقيقًا للإنصاف والتوازن ولقاعدة الغرم بالغنم.

إن ميراث المرأة في الفقه الإسلامي لم يقصد لذاته، بل هو مرتب على نظام الزواج فيه، وهو كعملية الطرح بعد عملية الجمع لإخراج نتيجة صحيحة من العملين معًا، فإذا وجب للمرأة أن تأخذ من ناحية وجب عليها أن تدع من ناحية تقابلها. فالرجل يؤدي للمرأة صداقها ابتداءً ولا تؤدي هي له صداقاً والرجل ينفق عليها وعلى أولادها منه وهي معفاة من هذا التكليف ولو كان لها مال خاص، وأقل ما يصيب الرجل من هذا التكليف أن يحبس فيه إذا ماطل، والرجل عليه في الديات (٤٦) والأروش (٤٧) والتعويض (٤٨) عن الجراحات، متكافلا مع الأسرة، والمرأة منها معفاة. والرجل عليه النفقة على المعسرين والعاجزين عن الكسب في الأسرة الأقرب فالأقرب، والمرأة معفاة من فريضة التكافل العائلي العام حتى أجر رضاع طفلها من الرجل وحضانته عند افتراقهما في المعيشة، أو عند الطلاق يتحملها الرجل ويؤديها لها كنفقتها هي سواء بسواء (٤٩) ، فهو نظام متكامل، توزيع التبعات فيه هو الذي يحدد توزيع الميراث، ونصيب الرجل من التبعات أثقل من نصيبه في الميراث.

المطلب الرابع- توزيع الثروة وعدم تكدسها بأيدي فئة محددة في المجتمع:

فالميراث يعمل على تفتيت الثروة المتجمعة ويعيد توزيعها من جديد (٥٠) ، مما لا يدع مجالًا لتضخيم الثروة وتكدسها في أيد طبقات قليلة، وهو بهذا أداة مؤثرة فعالة في إعادة التنظيم الاقتصادي في الأسرة، ورده إلى الاعتدال دون تدخل مباشر من الدولة، فتقبل عليه الأنفس بالرضا والتسليم، فإذا كان في العائلة أبناء وبنات، وأب وأم وزوج فإن كلًا من هؤلاء تكون له حصة في الإرث، بما يضمن تفتت الثروة وانتشارها بين الأفراد.

المطلب الخامس- المحافظة على حياة أفراد العائلة وتحقيق السلم الأسري:

فمن استعجل الشيء قبل أوانه يعاقب بحرمانه (٥١) ، ووقوع الفعل الجرمي وتوفر دوافع العدوان لحصوله من أسباب تفكك الأسرة وعدم انتظام العلاقات المالية والاجتماعية بين أفرادها يقول **الله** تعالى: » ولا يقتلون النفس التي حرم **الله إلا** بالحق« (٥٢) ، ويقول رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم: » ليس للقاتل شيء« (٥٣) ، ولذلك فإن من يعمل على تحقيق السلم الأسري بمحافظته على أفراد الأسرة وتكويناتها، ويمتنع عن العدوان عليهم، وهو من أصناف الورثة المستحقين للتركة، فإن هذا مدعاة لأخذ النصيب المشروع المفروض له وفق نظم الميراث الشرعية، والعكس صحيح.

المطلب السادس- رعاية الصلة الاجتماعية بين أفراد الأسرة:

حيث يقول الله تبارك وتعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾ (٥٤) ، فالإسلام يراعي أصل تكوين الأسرة وأنها من نفس واحدة ووجوب بث روح صلة الرحم والارتباط المادي والمعنوي في علاقة أفرادها بعضهم ببعض، فلا يحرم امرأةً ولا صغيرًا لمجرد الأنوثة أو الصغر فألزم بالتوزيع المبني على التواصل مما قل من التركة أو كثر واعتبره مفروضًا لمن وجد من الرجال أو النساء، مراعاة منه مبدأ الوحدة في النفس الواحدة بلا تمييز لفرد على فرد إلا بقدر أعبائه في التكافل الأسري والاجتماعي وتحقيقًا للمصالح العملية المعتبرة في بناء الأسرة وطبيعة تكوينها.

المطلب السابع- تحقيق التكافل الأسري من خلال العمل على المحافظة على أموال العائلة:

وتكون هذه المحافظة من خلال التخارج (٥٥) وإبرام اتفاق بين الورثة على خروج بعضهم من ملكية بعض الأموال مقابل مبلغ معلوم، وهذه مسألة مهمة مؤثرة تعمل على حفظ أموال العائلة وعدم تعريضها للضياع، ويكون للمرأة فيها كما يكون للرجل، فتأخذ نصف أخيها بما يعمل على ربط العلاقة بينها وبين باقي الورثة ولا تنقطع العلاقة بوفاة مورثها، وأما الرجل فهو يأخذ ضعف المرأة بما يجعله يحتفظ في هذه الحالة بأكبر قدر ممكن من ممتلكات العائلة ليوزع هذا النصيب من بعده على مستحقيه من أفراد عائلته أي ورثته على اعتبار أن النسب يكون له وهو القائم على رعايتهم. ودليل ذلك أن الإخوة لأم قد ورثوا بناءً على قاعدة للذكر مثل حظ الأنثى لا الأنثيين حيث يرثون الثلث فرضًا متى كانوا اثنين فأكثر وبالتساوي بين الذكر والأنثى، لأن كلًا من الأخ والأخت لأم أجانب عن عائلة أخيهم للأم المتوفى، وحيث لا يكون النسب في العائلة لهم ولا يجب عليهم من الأمور مثل ما يجب على العصبات.

المطلب الثامن- معيار التكوين الأسري في علاقة الدين الواحد:

فاتفاق الدين عامل من العوامل التي تجعل أتباعه من المستحقين للميراث حتى يصل التقسيم مما قل منه أو كثر لبيت المال لمن لم يكن له وارث، واختلاف الدين يمنع توزيع الميراث على المختلفين لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا يرث الكافر المسلم ولا يرث المسلم الكافر» (٥٦) .

المبحث الثالث- معيار الذكورة والأنوثة وأثره في التوريث في الفقه الإسلامي:

الناظر في التشريعات الخاصة بالميراث يجد أنها تعالج قضية المال الذي يجعل علاقات الإنسانية مدعاة للخصومة والتنازع من خلال حرص النفوس على تحصيله وميلها إليه لتحقيق مطالب ذاتية أو عامة، وبما أن الورثة جزء من هذه الطبيعة البشرية التي قد تتعرض لهذا النزاع وهذا الميل؛ فقد نظمت الشريعة أحكامها بما يحقق استقرار المجتمعات والأسر ويحميها من آثار هذا النزاع، وعلى اعتبار أن المجتمع يتكون من الذكر والأنثى، وكل له منهم طبيعته ونظامه الخاص به بما يحقق سنة الاستخلاف في الأرض؛ كان لابد من الوقوف على مدى تأثير معيار الذكورة والأنوثة على علاقة الإنسان بالمال واكتسابه من خلال الميراث في الفقه الإسلامي، وبيان ذلك فيما يأتي من مطالب (٥٧) :

المطلب الأول- ميراث المرأة على النصف من ميراث الرجل:

ويتمثل هذا المطلب في بيان عدة حالات يرث فيها الذكر ضعف الأنثى وفق قاعدة للذكر مثل حظ الأنثيين، وهي القاعدة التي قد يثار حولها بعض الشبهات والافتراءات، والتي تتلخص في أربع حالات محصورة في الزوجية والبنوة والأبوة والأخوة، وهم العصبات عدا الزوجين والملاحظ أن هؤلاء الورثة هم من درجة واحدة وتفاوتهم في الحصص الإرثية يخضع للاعتبارات المالية التي سبق ذكرها، **وبيان هذه الحالات بالمثال فيما يأتي:**

أولا- إذا كان للمتوفى أبناء وبنات:

وهؤلاء يرثون بالتعصيب للذكر مثل حظ الأنثيين مصداقًا لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ **اللّهُ** فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ (٥٨) .

ومثاله: توفي عن:

الوارث	البنت	الابن
الحصة	سهم	سهمان

ثانيًا- إذا كان للمتوفى إخوة وأخوات (أشقاء أو لأب) :

وهذا في حال ما لم يحجبهم حاجب، فالأخت هنا تأخذ نصف أخيها الذي في درجتها لقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانُواْ إِخْوَةً رِّجَالاً وَنِسَاء فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ (٥٩) .

ومثاله: توفي عن:

الوارث	أخت شقيقة	أخ شقيق
الحصة	سهم	سهمان

ثالثًا- إذا كان للمتوفى أم وأب ولم يكن للميت فرع وارث أو زوجة:

ومثاله: توفي عن:

الوارث	أم	أب
الحصة	١/ ٣	الباقي تعصيبًا وهو (٢/ ٣)

رابعاً- ميراث الزوجة من زوجها:

فهي ترث من زوجها نصف ما يرثه منها حال وجود الفرع الوارث أو عدمه.

ومثاله:

- **توفي الزوج عن:**

الوارث	زوجة
الحصة	١/ ٤

ولو توفيت الزوجة عن:

الوارث	زوج
الحصة	١/ ٢

- **توفي الزوج عن:**

الوارث	زوجة	ابن
الحصة	١/ ٨	الباقي تعصيبًا

ولو توفيت الزوجة عن:

الوارث	زوج	ابن
الحصة	١/ ٤	الباقي تعصيبًا

فقاعدة «للذكر مثل حظ الأنثيين» محصورة في هاته الحالات الأربعة فقط التي تمثل العصبات باستثناء الزوجين وليس في ذلك ما يهون من شأن هذه القاعدة، لأن هؤلاء الورثة من درجة واحدة، ويبقى التفاوت خاضعاً للاعتبارات المالية التي سبق ذكرها.

المطلب الثاني- حالات ترث فيها المرأة مثل ميراث الرجل:

ويكون فيها للذكر مثل حظ الأنثى وذلك في أمثلة بيانها فيما يأتي:

أولاً- حالة الأبوين (الأب والأم) :

وتتمثل هذه الحالة بوجود الفرع الوارث ومثالها:

- **توفي عن:**

الوارث	أب	أم	ابن
الحصة	١/ ٦	١/ ٦	الباقي تعصيبًا

إن الأب هنا قد تساوى ميراثه مع الأم لوجود عاصب أقرب وأقوى منه وهو الابن، لقوله تعالى: «ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد» (٦٠) .

- **توفي عن:**

الوارث	أب	أم	بنتان
الحصة	١/ ٦+ الباقي تعصيبًا	١/ ٦	٢/ ٣

فالأب قد تساوى ميراثه مع الأم أيضًا لوجود بنتين، ولم يبق له شيء يأخذه بالتعصيب.

- **توفي عن:**

الوارث	أب	أم	بنت	زوج
الحصة	١/ ٦+ الباقي تعصيبًا	١/ ٦	١/ ٢	١/ ٤

والمسألة هنا فيها عول وهو الزيادة في أنصبة الورثة عن الواحد الصحيح، فيعمد إلى قسمة التركة على مجموع الأسهم ليدخل النقص على حصص الجميع، وفي هذه المسألة يأخذ الأب مثل الأم.

- **توفي عن:**

الوارث	أب	أم أم (جدة)	ابن
الحصة	١/ ٦	١/ ٦	الباقي تعصيبًا

وهنا تأخذ الجدة بالتساوي مع الأب، مع أنها جدة لأم وأبعد صلة بالميت من الأب، ومع ذلك أخذت مثله.

♦ **توفي عن:**

الوارث	أب	أم أم (جدة)	بنتين
الحصة	١/ ٦+ الباقي تعصيبًا	١/ ٦	٢/ ٣

والملاحظ هنا كذلك أن الجدة تتساوى مع الأب بحصة السدس وكل بنت حصتها الثلث، وهو أكثر من نصيب الأب الذكر على اعتبار قرب الصلة بالميت.

ثانيًا- حالة الإخوة لأم مع الأخوات لأم:

فإنهم يرثون الثلث (٣/ ١) فرضًا ويقسم بينهم بالتساوي للذكر مثل حظ الأنثى شرط ألا يوجد من يحجبهم، لأنهم يدلون إلى الميت بأنثى (الأم)، وهم ليسوا من العصبات، حيث الغالب أن التفاوت يكون حال وجود العصبات. قال تعالى: «فَإِن كَانُوٓاْ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاء فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ **اللهِ وَاللهُ** عَلِيمٌ حَلِيمٌ» [٦٦]، ومثال ذلك:

♦ **توفي عن:**

الوارث	أم	أخ لأم	زوج
الحصة	١/ ٣	١/ ٦	١/ ٢

ولو كان بدل الأخ لأم أخت لأم فيكون الحل:

♦ **توفي عن:**

الوارث	أم	أخت لأم	زوج
الحصة	١/ ٣	١/ ٦	١/ ٢

والملاحظ هنا أن الأخ لأم تساوى مع الأخت لأم في الحصة فحيث كان أحدهم في المسألة أخذ مثل الآخر.

♦ **توفي عن:**

الوارث	أم	أخت لأم وأخ لأم	زوج
الحصة	١/ ٦	١/ ٣ بينهما بالتساوي	١/ ٢

رابعاً- حالة الأخت لأم مع الأخ الشقيق:

ومثالها ما لو توفي عن:

الوارث	أخوين شقيقين	أخت لأم	زوج
الحصة	الباقي تعصيبًا	١/ ٦	١/ ٢

فأصل المسألة هنا ٦، وإذا كان نصيب الزوج نصفها وهو: ٣، والأخت لأم سدسها وهو: ١، فإن الباقي لكل أخ هنا السدس وهو: ١، وفي هذا يتساوى الأخ الشقيق مع الأخت لأم.

خامساً- حال المسألة المشتركة بين الأخوة الأشقاء أو لأم:

ومثالها ما لو توفي عن:

الوارث	أم	أخت لأم+ أخ لأم+ أخ شقيق+ أخت شقيقة	زوج
الحصة	١/ ٦	١/ ٣ يقسم بين الجميع بالتساوي	١/ ٢

وهنا يتساوى الأخ الشقيق مع الأخت الشقيقة والأخت لأم بحيث يقسم بينهم الثلث بالتساوي.

سادساً- حال وجود الأخت الشقيقة أو لأب مع الزوج:

ومثالها ما لو توفي عن:

الوارث	أخت شقيقة	زوج
الحصة	١/ ٢	١/ ٢

أو توفي عن:

الوارث	أخت لأب	زوج
الحصة	١/ ٢	١/ ٢

وفي المسألتين يتساوى نصيب الزوج مع الأختين بأن لكل منهما النصف، ولو فرض وجود أخ شقيق أو أخ لأب مكان الأخت الشقيقة أو الأخت لأب لأخذ مثل نصيبهما ومثاله:

توفي عن:

الوارث	أخ شقيق	زوج
الحصة	الباقي تعصيبًا	١/ ٢

أو توفي عن:

الوارث	أخ لأب	زوج
الحصة	الباقي تعصيبًا	١/ ٢

والباقي تعصيبًا في المسألتين هو النصف أي مثل نصف الأخت الشقيقة والأخت لأب.

سابعاَ- حال وجود الأنثى مع عصبة أقل منها درجة:

وتتمثل هذه الحال بتوريث الأخت الشقيقة أو البنت أو بنت الابن مع عصبة أقل منها درجة، **وبيان ذلك فيما يأتي**:

- **ميراث الأخت الشقيقة مع عاصب أقل منها درجة**

مثاله- توفي عن:

الوارث	أخ لأب	أخت شقيقة
الحصة	الباقي تعصيبًا	١/ ٢

فالأخت ورثت النصف والأخ ورث الباقي تعصيباً، وهو أيضًا النصف.

- **ميراث البنت الصلبية [٦٢] مع عاصب أقل منها درجة**

مثاله- توفي عن:

الوارث	ابن ابن	بنت
الحصة	الباقي تعصيباً	١/ ٢

فالبنت ورثت النصف وابن الابن ورث الباقي تعصيباً وهو أيضًا النصف.

- **ميراث بنت الابن مع عاصب أقل منها درجة**

مثاله- توفي عن:

الوارث	ابن ابن ابن	بنت ابن
الحصة	الباقي تعصيباً	١/ ٢

فبنت الابن ورثت النصف وابن ابن ابن ورث الباقي تعصيباً وهو أيضًا النصف.

المطلب الثالث: الحالات التي ترث فيها المرأة أكثر من الرجل:

وهي حالات كثيرة في الميراث نذكر منها ما يأتي:

♦ **توفيت عن:**

الوارث	زوج	بنت ابن	أم	بنت
الحصة	١/٤	١/٦	١/٦	١/٢

المسألة من: ١٢ وعالت إلى ١٣، فيكون للزوج ٣أسهم، وللبنت ٦أسهم، وللأم سهمان، ولبنت الابن سهمان من ١٣، ولو فرض مكانها أخوها فيكون الحل:

توفيت عن:

الوارث	زوج	ابن ابن	أم	بنت
الحصة	١/٤	الباقي تعصيباً	١/٦	١/٢

والمسألة هنا من ١٢، للزوج منها ٣ أسهم، وللأم سهمان، وللبنت ستة أسهم، وقد أخذ ابن الابن الباقي بعد نصيب أصحاب الفروض وهو سهم واحد من ١٢، فبنت الابن (الأنثى) أخذت أكثر من ابن الابن الذكر فلها ٢من١٣، وله ١من ١٢، فلو كانت التركة ١٣ ألف، فيكون لها ٢٠٠٠، وله أكثر من ١٠٠٠ بقليل.

♦ **توفيت عن:**

الوارث	زوج	أخت شقيقة	أخوين لأم	أخ لأب
الحصة	١/٢	١/٢	١/٣	الباقي تعصيباً

أصل المسألة من: ٦ عالت إلى ٨، فالزوج له ٣ أسهم، وللأخت الشقيقة ٣، وللأخوين لأم ٢، ولم يبق للأخ لأب شيء، لكن لو فرضنا أن مكان الأخ لأب أنثى فتكون المسألة:

توفيت عن:

الوارث	زوج	أخت شقيقة	أخوين لأم	أخت لأب
الحصة	١/٢	١/٢	١/٣	١/٦

فأصل المسألة من: ٦ عالت إلى ٩، وللأخت لأب منها سهم من٩، رغم أن الأخ لأب الذكر لا شيء له.

♦ **توفيت عن:**

الوارث	زوج	أخ شقيق	أخوة لأم	أم
الحصة	١/ ٢	الباقي تعصيباً	١/ ٣	١/ ٦

المسألة من: ٦، للزوج ٣ أسهم، وللأم سهم، وللأخوة لأم سهمان، ولا شيء للأخ الشقيق، ولو فرضنا مكان الأخ الشقيق أخت شقيقة فيكون نصيبها كالآتي:

توفيت عن:

الوارث	زوج	أخت شقيقة	أخوة لأم	أم
الحصة	١/ ٢	١/ ٢	١/ ٣	١/ ٦

أصل المسألة من: ٦ وقد عالت إلى ٩، وهنا تأخذ الأخت الشقيقة ٣أسهم من ٩، رغم أن الأخ الشقيق لو فرض مكانها لم يرث شيئًا.

♦ **توفي عن:**

الوارث	بنت	زوجة	جدة	أخ شقيق
الحصة	١/ ٢	١/ ٨	١/ ٦	الباقي تعصيباً

أصل المسألة من: ٢٤، للبنت ١٢ من ٢٤، وللزوجة ٣، وللجدة٤، والباقي ٥ للأخ الشقيق، وهنا نصيب البنت الأنثى (١٢) أكثر من نصيب الأخ الشقيق الذكر (٥) .

♦ **توفي عن:**

الوارث	بنت	أم	أب
الحصة	١/ ٢	١/ ٦	١/ ٦+الباقي تعصيباً

المسألة من: ٦، للبنت ٣، وللأم ١، وللأب ٢، وهنا قد ورثت البنت أكثر من الأب.

♦ **توفي عن:**

الوارث	زوج	بنت	أم	أخ لأب
الحصة	١/ ٤	١/ ٢	١/ ٦	الباقي تعصيباً

أصل المسألة من: ١٢، للزوج ٣، وللبنت ٦، وللأم ٢، وللأخ لأب ١، فالبنت الأنثى أخذت أكثر من الزوج الذكر، والأخ لأب الذكر كذلك.

♦ **توفي عن:**

الوارث	أخت شقيقة	زوجة	أخ لأب
الحصة	١/ ٢	١/ ٤	الباقي تعصيباً

وفي هذه المسألة يكون نصيب الأخت شقيقة (٢/ ١) بينما نصيب الأخ لأب (٤/ ١) وهو أقل من نصيبها.

♦ **توفي عن:**

الوارث	بنت	زوج	عم
الحصة	١/ ٢	١/ ٤	الباقي تعصيباً

فتأخذ البنت النصف بينما يرث العم الذكر الباقي وهو الربع، وبذلك تكون البنت الأنثى قد أخذت أكثر من الذكرين الزوج والعم.

توفي عن:

الوارث	بنت ابن	زوجة	عم
الحصة	١/ ٢	١/ ٨	الباقي تعصيباً

المسألة هنا أصلها: ٨، نصيب بنت الابن منها٤ من ٨، ونصيب العم ٢ من ٨، فيزيد نصيبها على نصيبه.

♦ **توفي عن:**

الوارث	بنت أو بنت ابن	أخوين شقيقين أو لأب
الحصة	١/ ٢	الباقي تعصيباً

وهنا نصيب البنت أو بنت الابن (٢/ ١) وهو أكثر من نصيب الأخ (الشقيق أو لأب) الواحد وهو (٤/ ١) .

♦ **توفي عن:**

الوارث	بنت	أم	جد	زوج
الحصة	١/ ٢	١/ ٦	١/ ٦+الباقي تعصيباً	١/ ٤

المسألة أصلها ١٢ وفيها عول فتكون من ١٣، للبنت ٦ من ١٣، وللزوج ٣، وللأم ٢، والجد له٢، وهنا تأخذ البنت الأنثى أكثر من نصيب الجد الذكر.

♦ **توفي عن:**

الوارث	زوج	أم	أختين شقيقتين
الحصة	١/ ٢	١/ ٦	٢/ ٣

المسألة أصلها ٦ وفيها عول فتكون من ٨، للزوج ٣ من ٨، وللأم١، ولكل أخت ٢، ولو فرض مكان الأخت الشقيقة أخ شقيق فيكون نصيبه كما يأتي.

توفي عن:

الوارث	زوج	أم	أخوين شقيقتين
الحصة	١/ ٢	١/ ٦	الباقي تعصيباً

أصل المسألة من ٦، للزوج نصفها ٣، وللأم سدسها١، والباقي يقسم بين الأخوين لكل واحد منهما ١، وهنا أخذت الأخت الأنثى أكثر من الأخ الذكر.

♦ **توفي عن:**

الوارث	زوج	أم	أخت شقيقة
الحصة	١/ ٢	١/ ٦	١/ ٢

المسألة أصلها ٦ وفيها عول فتكون من ٧، للزوج ٣ من ٧، وللأم١، وللأخت ٣، ولو فرض مكان الأخت الشقيقة أخ شقيق فيكون نصيبه كما يأتي.

توفي عن:

الوارث	زوج	أم	أخ شقيق
الحصة	١/ ٢	١/ ٦	الباقي تعصيباً

أصل المسألة من ٦، للزوج نصفها ٣، وللأم سدسها١، والباقي للأخ وهو٢، وهنا أخذت الأخت الأنثى أكثر من الأخ الذكر.

♦ **توفي عن:**

الوارث	زوج	أختين لأم	أخوين شقيقين
الحصة	١/ ٢	١/ ٣	الباقي تعصيباً

أصل المسألة من ٦، للزوج نصفها ٣، وللأختين لأم ثلثها ٢ لكل واحدة ١، والباقي للأخوين (١) يقسم بينهما، وهنا أخذت الأخت لأم الأنثى ضعف ما أخذه الأخ الشقيق الذكر.

♦ **توفي عن:**

الوارث	زوجة	أختين لأم	أخوين شقيقين	أم
الحصة	١/ ٤	١/ ٣	الباقي تعصيباً	١/ ٦

أصل المسألة من ١٢، للزوجة ربعها ٣، وللأختين لأم ثلثها ٤ لكل واحدة ٢، وللأم سدسها ٢، والباقي للأخوين (٣) يقسم بينهما، وهنا أخذت الأخت لأم الأنثى أكثر من الأخ الشقيق الذكر.

♦ **توفي عن:**

الوارث	زوج	أخت لأم	أخوين شقيقين	أم
الحصة	١/ ٢	١/ ٦	الباقي تعصيباً	١/ ٦

أصل المسألة من ١٢، للزوج نصفها ٦، وللأخت لأم سدسها ٢، وللأم سدسها ٢، والباقي للأخوين (٢) يقسم بينهما لكل واحد ١، وهنا أخذت الأخت لأم الأنثى ضعف ما أخذ الأخ الشقيق الذكر.

♦ **توفي عن:**

الوارث	زوجة	أم	أب	بنت	بنت ابن
الحصة	١/ ٨	١/ ٦	١/ ٦+الباقي تعصيباً	١/ ٢	١/ ٦

أصل المسألة من ٢٤ وفيها عول إلى ٢٧، للبنت١٢ من٢٧، وللأم ٤، وللزوجة ٣، وللأب ٤، ولبنت الابن ٤، ولو فرض مكانها ابن ابن لكان نصيبه كالآتي:

توفي عن:

الوارث	زوجة	أم	أب	بنت	ابن ابن
الحصة	١/ ٨	١/ ٦	١/ ٦	١/ ٢	الباقي تعصيباً

أصل المسألة من ٢٤، للبنت نصفها ١٢، وللأم سدسها ٤، وللزوجة ثمنها ٣، وللأب السدس ٤، ولابن الابن الباقي تعصيباً وهو ١، وهنا أخذت بنت الابن الأنثى أكثر من ابن الابن الذكر.

♦ **توفي عن:**

الوارث	زوج	أم	أب	بنت
الحصة	١/ ٤	١/ ٦	١/ ٦+الباقي تعصيباً	١/ ٢

أصل المسألة من ١٢ وفيها عول إلى ١٣، للبنت٦ من١٣، وللأم ٢، وللزوج ٣، وللأب ٢، ولو فرض مكان البنت ابن لكان نصيبه كالآتي:

توفي عن:

الوارث	زوج	أم	أب	ابن
الحصة	١/ ٤	١/ ٦	١/ ٦	الباقي تعصيباً

أصل المسألة من ١٢، للأم سدسها ٢، وللزوج ربعها ٣، وللأب السدس ٢، وللابن الباقي تعصيباً وهو ٥، وهنا أخذت البنت الأنثى أكثر من الابن الذكر.

♦ **توفي عن:**

الوارث	زوج	أم	أب	بنتين
الحصة	١/ ٤	١/ ٦	١/ ٦+الباقي تعصيباً	٢/ ٣

أصل المسألة من ١٢ وفيها عول إلى ١٥، للبنتين ٨ من١٥، وللأم ٢، وللزوج ٣، وللأب ٢، ولو فرض مكان البنتين ابنين لكان نصيبه كالآتي:

توفي عن:

الوارث	زوج	أم	أب	ابنين
الحصة	١/ ٤	١/ ٦	١/ ٦	الباقي تعصيباً

أصل المسألة من ١٢، للأم سدسها ٢، وللزوج ربعها ٣، وللأب السدس ٢، وللابنين الباقي تعصيباً وهو: ٥ يقسم بينهما، وهنا أخذت البنت الأنثى أكثر من الابن الذكر.

المطلب الرابع: الحالات التي ترث فيها المرأة ولا يرث نظيرها من الرجال:

ومن هذه الحالات ما يأتي من أمثلة:

♦ **توفيت عن:**

الوارث	أخت شقيقة	أخت لأب	أخ لأب	زوج
الحصة	١/ ٢	الباقي تعصيباً (٠)	الباقي تعصيباً (٠)	١/ ٢

فالتركة تقسم بين الزوج والأخت الشقيقة حيث لكل منهما النصف، ولم يبق للأخ لأب شيء لأنه عصبة.

♦ **توفيت عن:**

الوارث	أخت شقيقة	أخ لأب	زوج
الحصة	١/ ٢	الباقي تعصيباً (٠)	١/ ٢

تأخذ الشقيقة نصف التركة ولم يبق شيء للأخ لأب. ولو فرض مكان الأخ لأب أخت لأب لورثت السدس رغم أن الأخ لأب لم يرث في هذه الحالة وبيان ذلك:

لو توفيت عن:

الوارث	أخت شقيقة	أخت لأب	زوج
الحصة	١/ ٢	١/ ٦	١/ ٢

المسألة أصلها ٦، وفيها عول فتصير من ٧، للأخت الشقيقة ٣ من ٧، وللزوج ٣ من ٧، وللأخت لأب ١/ ٧.

♦ **توفيت عن:**

الوارث	أخت لأب	ابن أخ شقيق	زوج
الحصة	١/ ٢	الباقي تعصيباً (٠)	١/ ٢

تأخذ الأخت لأب النصف ولا شيء لابن الأخ الشقيق لأنه عصبة.

♦ **توفيت عن:**

الوارث	أخ لأم	أم	ابن أخ لأب	زوج
الحصة	١/ ٦	١/ ٣	الباقي تعصيباً (٠)	١/ ٢

ففي هذه الحالة تأخذ الأم الثلث ٣/ ١ ولا شيء لابن الأخ لأب.

♦ **توفيت عن:**

الوارث	أخ لأم	أم	ابن أخ شقيق	زوج
الحصة	١/ ٦	١/ ٣	الباقي تعصيباً (٠)	١/ ٢

ففي هذه الحالة تأخذ الأم الثلث ٣/ ١ ولا شيء لابن الأخ الشقيق.

♦ **توفيت عن:**

الوارث	أخ لأم	أم	عم	زوج
الحصة	١/ ٦	١/ ٣	الباقي تعصيباً (٠)	١/ ٢

ففي هذه الحالة تأخذ الأم الثلث ٣/ ١ ولا شيء العم

♦ **توفي عن:**

الوارث	أخ لأم	أم	ابن عم	أختين شقيقتين
الحصة	١/ ٦	١/ ٣	الباقي تعصيباً (٠)	٢/ ٣

أصل المسألة من ٦، للأخ لأم سهم واحد، وللأم سهم، ولكل أخت سهمان، ولا شيء لابن العم، أو لو كان مكانه العم.

♦ **توفي عن:**

الوارث	أخت لأم	أم	ابن عم	أختين لأب
الحصة	١/ ٦	١/ ٣	الباقي تعصيباً (٠)	٢/ ٣

وفي هذه الحالة للأختين لأب لكل منهما سهمان، وتأخذ الأم سهمان، وللأخت لأم سهم واحد، ولا شيء لابن العم الذكر لأنه عصبة.

♦ **توفي عن:**

الوارث	بنت ابن أو بنت	أخ لأب	أخت شقيقة
الحصة	١/ ٢	محجوب	الباقي تعصيباً

فالتركة هنا تأخذ نصفها بنت الابن فرضًا وتصير الأخت الشقيقة عصبة مع الغير وهو الفرع الوارث المؤنث (البنت) فتحجب الأخ لأب الذكر؛ لأنه أقل منها درجة.

♦ **توفي عن:**

الوارث	بنت أو بنت ابن	ابن أخ شقيق	أخت لأب
الحصة	١/ ٢	محجوب	الباقي تعصيباً

وهنا ترث البنت النصف والباقي للأخت لأب عصبة مع الغير، وبذلك يحجب ابن الأخ الشقيق على اعتبار أنه أقل منها درجة.

♦ **توفيت عن:**

الوارث	أب	أم	بنت	زوج	بنت ابن
الحصة	١/ ٦+الباقي تعصيباً	١/ ٦	١/ ٢	١/ ٤	١/ ٦

فالمسألة هنا من ١٢ وتعول إلى ١٥، وتأخذ البنت ٦ من١٥، والزوج ٣، والأب ٢، والأم ٢، وبنت الابن ٢، ولو فرض وجود ابن الابن مكانها لا يأخذ شيء لأنه عصبة يأخذ بعد أصحاب الفروض إن بقي شيء؛ وهنا لم يبق له شيء وبيان ذلك:

توفي عن:

الوارث	ابن ابن	أم	بنت	زوج	أب
الحصة	الباقي تعصيباً (٠)	١/ ٦	١/ ٢	١/ ٤	١/ ٦

فالمسألة هنا من ١٢ وتعول إلى ١٣، وتأخذ البنت ٦ من١٣، والزوج ٣، والأب ٢، والأم ٢، وابن الابن لا شيء له.

♦ **توفي عن:**

الوارث	أب أم	أم أم
الحصة	محجوب	كل التركة (١/ ٦+ الباقي يرد عليها)

وفي هذه المسألة تأخذ الجدة (أم الأم) الأنثى كامل التركة بالفرض والرد؛ لأنها من أصحاب الفروض وممن يرد عليهم، ولا شيء للجد (أب أم) الذكر غير الصحيح لأنه من ذوي الأرحام.

♦ **توفي عن:**

الوارث	أب أم أم	أم أم أم
الحصة	محجوب	كل التركة (١/ ٦+ الباقي يرد عليها)

وفي هذه المسألة تأخذ الجدة (أم أم الأم) الأنثى كامل التركة بالفرض والرد؛ لأنها من أصحاب الفروض وممن يرد عليهم، ولا شيء للجد (أب أم الأم) غير الصحيح الذكر؛ لأنه من ذوي الأرحام.

خاتمة:

الحمد لله رب العالمين، الذي أعانني على إتمام هذا الجهد المتواضع، والحمد والشكر له سبحانه، خير ما يختم به المرء أعماله، وبعد؛

فإنه يجدر بي في هذه المحطة أن أعرض أهم النقاط التي تضمنتها هذه الدراسة:

١. إن مبدأ الإسلام في جعل حظ الذكر مثل حظ الأنثيين، ليس مبدأً مطلقًا في كل ذكر وأنثى، كما أنه لا يعني تمييز الذكر عن الأنثى؛ لأن الإسلام يجعله هو المكلف بالإنفاق، ولا يطلب من المرأة أن تنفق شيئًا من مالها على غير نفسها وزينتها.

٢. إن التفاوت في أنصبة الوارثين في الإسلام، لا يرجع بحال من الأحوال إلى نوع الوارثين (الذكورة أو الأنوثة) ، وإنما يرجع إلى: درجة القرابة بين الوارث والمورث؛ فكلما اقتربت الصلة زاد النصيب في الميراث، وموقع الجيل الوارث؛ فالأجيال التي تستقبل الحياة عادة يكون نصيبها أكبر من نصيب الأجيال التي تستدبر الحياة، والعبء المالي؛ فالمكلف بالإنفاق يكون نصيبه أكبر من غير المكلف.

٣. المتأمل في مسائل الميراث في الإسلام يتبين له وجود حالات تأخذ فيها المرأة، مثل الرجل، وحالات ترث فيها المرأة أكثر من الرجل، وحالات ترث المرأة ولا يرث نظيرها من الرجال، وأربع حالات فقط ترث فيها المرأة نصف نصيب الرجل.

٤. العلاقة بين حق المرأة في الميراث وحق النفقة علاقة منضبطة متوازنة، بميزان رباني دقيق، يقل نصيبها عن نصيب الرجل إذا قويت كفالتها، وإذا قلت أوجه الكفالة مثل الإخوة مع الأخوات لأم، فإنها ترث مثله أو أكثر.

٥. إذا وازنا بين حقوق المرأة التي تأخذها في الإسلام وبين حظها من الميراث؛ فسنجد أن المرأة أكثر حظًا من الرجل اهتمامًا بضعف المرأة، وعدم قدرتها على الاكتساب كالرجل، ولذلك فقد عوضها الله تعالى بهذه الحقوق الكثيرة التي تكفل لها حياة كريمة، سواء كانت بنتا أم زوجة أم أمًّا.

٦. أغلب الورثة بالفرض إناث ولا يوجد من الذكور إلا القليل، ومعنى هذا أن نصيبها ثابت لها دائمًا، عكس التعصيب الذي يخضع لمسألة الباقي بعد أصحاب الفروض وهم النساء غالبًا. ولا يرث بالفرض من الذكور إلا الأضعف ميراثًا وهم الأب، الجد، وهما في حال إدبار عن هذه الحياة أو الأخ لأم، وهذا لا تطبق عليه قاعدة: للذكر مثل حظ الأنثيين.

٧. ضمن الإسلام للمرأة حال كونها اثنتين فما فوق (بنتان، بنتا ابن، أختان شقيقتان، أو لأب فأكثر) فرض الثلثين (٣/ ٢) وهذا ما لم يضمنه لأي ذكر.

٨. من النساء من لا يحرمن من الميراث أبداً، وهن الأم والبنت والزوجة.

٩. في مسائل العول لا يكون فيها ذكر إلا الزوج أو الأخ لأم، وفي مسائل الرد لا يكون فيها ذكر إلا الأخ لأم.

الهوامش:

١. الإمام الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة، القاهرة، د.ط، د.ت، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص٢٠.

٢. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾، سورة النساء، آية ٤٣.

٣. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، سورة الماعون، آية ٤/٥ .

٤. إشارة إلى مادة ٦٣ من مجلة الأحكام العدلية، انظر الباز، سليم رستم، شرح مجلة الأحكام العدلية، المطبعة الأدبية، بيروت، ط٣، ١٩٢٣م.

٥. سورة النساء، آية ١.

٦. إشارة إلى قاعدة الغرم بالغنم، مادة ٨٧ من مجلة الأحكام العدلية، باز، شرح مجلة الأحكام، وهذه القاعدة مستفادة من حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ"، أبو داود، السنن، كتاب البيوع وأبواب الإجارة، باب فيمن اشترى عبدًا فاستعمله ثم وجد به عيبًا، حديث برقم ٣٥١٠، ص٣٩٠، الترمذي، السنن، كتاب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبًا، حديث برقم ١٢٨٥، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، د.ط، ٢٠٠٤م، ص٢٢٧، وقال: هذا حديثٌ حَسَنٌ صحيحٌ.

٧. سورة الزخرف، آية ٣٢.

٨. سورة التغابن، ١٦ آية.

٩. سورة البقرة، آية ٢٨٦.

١٠. سورة البقرة، آية ١٨٥.

١١. سورة الحج، آية ٧٨.

١٢. سورة فصلت، آية ٤٦.

١٣. سورة الملك، آية ١٤.

١٤. سورة الأنبياء، آية ٢٣.

١٥. إشارة إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ" البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث برقم ٧٣٥٢، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، د.ط، د.ت، ص١٤٠٠.

١٦. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، د.ط، ٢٠٠٤م، ص١٨٦٢، الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، دار الحديث، القاهرة، د.ط، ٢٠٠٣م، ص٣٨٢.

١٧. الشيخ نظام ومجموعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، دار إحياء التراث العربي، ببيروت، لبنان، ط٣، ١٩٧٣م، ٦/٤٧٧، ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار للحصكفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، ٦/٧٥٧، قنيبي، محمد موسى حماده، الميراث في الشريعة الإسلامية، المطبعة الوطنية، ط٤، ٢٠٠٨م، ص١٧.

١٨. سورة النساء، آية ٧.

١٩. سورة النساء، آية ١١-١٢.

٢٠. سورة النساء، آية ١٧٦.

٢١. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص١٣١٢، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ٢/٦٨٢، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركيا د.ط.

٢٢. الشيخ نظام، الفتاوى الهندية، ٦/٤٤٧، قنيبي، الميراث في الشريعة الإسلامية، ص٢٤.

٢٣. الأخوة لأم: (بنو الأخياف)، وهم من اختلفت آباؤهم وأمهم واحدة، لاختلاف نسبهم يقال: الناس أخياف أي مختلفون، ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، ٦/ ٧٧٥.

٢٤. والمقصود بها الجدة الصحيحة؛ وهي التي لا يدخل في نسبتها إلى الميت جد غير صحيح، أو هي كل جدة لا يدخل في نسبتها إلى الميت أب بين أمّين، وعليه تكون أم أب الأم جدة فاسدة لكن أم الأم، وأم أم الأم، وأم أم الأب جدات صحيحات ويرثن، قنيبي، الميراث في الشريعة الإسلامية، ص١٥، الجبوري، أبو اليقظان عطية، حكم الميراث في الشريعة الإسلامية، دار حنين للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، مكتبة الفلاح، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص١٣٦.

٢٥. سلطان، صلاح الدين، ميراث المرأة وقضية المساواة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م، ص٣٣ وما بعدها، رضوان، زينب، ميراث المرأة المؤتمر الثاني للمجلس القومي للمرأة (١٢-١٥ مارس ٢٠٠١م)، د.م، د.ط، القاهرة، مصر، ص١١.

٢٦. الأخوة لأب: (بنو العلات)، وهم من اختلفت أمهاتهم وأبوهم واحد، والعلة: هي الضرة، ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، ٨٧٢/٦، قنيبي، الميراث في الشريعة الإسلامية، ص١٦.

٢٧. والمقصود به الجد الصحيح أي الوارث؛ وهو الذي لا يدخل في نسبته إلى الميت (أنثى) أم مثل: أب، الأب وأب أب الأب وإن علا، أما أب الأم، أو أب أم الأم، فهو جد فاسد، أو جد غير صحيح (وارث)، داود، الحقوق المتعلقة بالتركة، ص٣١٠، قنيبي، الميراث في الشريعة الإسلامية، ص١٥.

٢٨. سلطان، صلاح الدين، ميراث المرأة وقضية المساواة، ص٣٣ وما بعدها، رضوان، زينب، ميراث المرأة، ص١١.

٢٩. الرد: هو النقصان في مجموع سهام أصحاب الفروض مع الزيادة في سهام المال (أصل المسألة)، داود، الحقوق المتعلقة بالتركة، ص٣١٢، قنيبي، الميراث في الشريعة الإسلامية، ص١٣٠.

٣٠. العول: هو الزيادة في مجموع سهام أصحاب الفروض مع النقصان في سهام المال (أصل المسألة)، داود، الحقوق المتعلقة بالتركة، ص٣١٢، قنيبي، الميراث في الشريعة الإسلامية، ص١٣٨، الجبوري، حكم الميراث في الشريعة الإسلامية، ص١٦٥.

٣١. الفرع الوارث: يشمل المذكر والمؤنث، والفرع المذكر هو: الابن وابن الابن وإن نزل(ابن ابن ابن)، والفرع المؤنث: هو البنت وبنت الابن وإن نزل أبوها (بنت ابن الابن)، قنيبي، الميراث في الشريعة الإسلامية، ص١٥.

٣٢. والحجب: منع الشخص من الميراث كله أو بعضه بسبب وجود شخص آخر أولى منه في الميراث، وهو نوعان: حجب حرمان، وهم الذين يحرمون من التركة نهائيًا لوجود من يحجبهم مثل الأخ يحجب بالأب حجب حرمان، وهناك حجب نقصان وهم من يقل فرضهم لوجود آخر، مثل، نقصان نصيب الأم من الثلث إلى السدس لوجود الفرع الوارث، داود، الحقوق المتعلقة بالتركة، ص٣١٢، قنيبي، الميراث في الشريعة الإسلامية، ص١٦، الجبوري، حكم الميراث في الشريعة الإسلامية، ص١٦١.

٣٣. داود، الحقوق المتعلقة بالتركة، ص٣٠٩-٣١٠.

٣٤. حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، إشراف وتقديم د. محمود حمدي زقزوق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، ط٤، ٢٠٠٦م، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، مصر، ص٥٥٧ وما بعدها، سلطان، ميراث المرأة وقضية المساواة، ص٤، رضوان، ميراث المرأة، ص٤ وما بعدها.

٣٥. يقصد بالتأصيل: أقل عدد يستخرج منه فرض المسألة أو فروضها من غير كسر ويسمى هذا العدد: أصل المسألة، الجبوري، حكم الميراث في الشريعة الإسلامية، ص١٤٥، قنيبي، الميراث في الشريعة الإسلامية، ص١٦.

٣٦. الدرجة: إذا اتفق أكثر من وارث في الدرجة نفسها، فإن التقديم والمفاضلة بينهما تكون على أساس الدرجة، فعلى سبيل المثال: الابن وابن الابن في درجة واحدة وهي البنوة، فعند ذلك نقدم الأقرب درجة وهو الابن، ومثل ذلك تقديم الأب على الجد، ابن عابدين، رد المحتار على الدر المحتار، ٦/ ٧٧٤، داود، الحقوق المتعلقة بالتركة، ص٣٩٧.

٣٧. سلطان، ميراث المرأة وقضية المساواة، ص٤ وما بعدها، رضوان، ميراث المرأة، ص٤.

٣٨. ولكن قد يرد استثناءات على هذه القاعدة كحالة الجدة لأم مع الأب مع الفرع الوارث الذكر حيث لكل منهما السدس (الجدة لأم والأب) رغم أنها أبعد درجة عن الميت من أبيه، وكذلك مساواة الأخت لأم للأخ الشقيق في المسألة المشتركة في رأي عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي يحجب في رأي علي بن أبي طالب رضي الله عنه رغم أنها ترث، إلا أن الاستثناء الحاصل هنا هو لصالح الأنثى دون الذكر. انظر: ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د.ط، ١٩٣٨، ٢/ ٣٤٥، ابن قدامة، عبد الله بن محمد، المغني، دار الحديث، القاهرة، ط١، د.ت، ٩/ ٢٤-٢٦.

٣٩. حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، ص٥٥٧ وما بعدها، سلطان، ميراث المرأة وقضية المساواة، ص٤، رضوان، ميراث المرأة، ص٤ وما بعدها.

٤٠. مادة ٨٧ من مجلة الأحكام العدلية.

٤١. أبو داود، السنن، كتاب البيوع وأبواب الإجارة، باب فيمن اشترى عبدًا فاستعمله ثم وجد به عيبًا، حديث برقم ٣٥١٠، ص٣٩٠، الترمذي، السنن، كتاب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبًا، حديث برقم ١٢٨٥، ص٢٢٧، وقال: هذا حديثٌ حَسَنٌ صحيحٌ.

٤٢. سورة النساء، آية ١١.

٤٣. وهذا في رأي الحنفية والحنابلة بشروط معينة، خلافًا للمالكية والشافعية، وقد أخذ القانون في المادة ١٧٣ بالرأي القائل بوجوب النفقة بشروطه حيث جاء فيها:" تجب نفقة الصغار الفقراء وكل كبير فقير عاجز عن الكسب بآفة بدنية أو عقلية على من يرثهم من أقاربهم الموسرين بحسب حصصهم الإرثية، وإذا كان الوارث معسرًا تفرض على من يليه في الإرث، ويرجع بها على الوارث إذا أيسر"، الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط١، ١٣١٣ه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٦٣/٣، الميرغناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني، الهداية شرح بداية المبتدي، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة، ٤٧/٢، السرطاوي، محمود علي، شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، دار الفكر، عمان، الأردن، ط٣، ٢١٠١م، ص٣٩٧ وما بعدها.

٤٤. يقول تعالى: "وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً" سورة النساء/ ٤، ونحلة: أي فريضة مسماة يمنحها الرجل المرأة عن طيب نفس كما يمنح المنحة ويعطي النحلة طيبة بها نفسه، والمهر حق خالص للزوجة وحدها لا يشاركها فيه أحد فتتصرف فيه كما تتصرف في أموالها الأخرى، الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت، ٥٨٣/٣.

٤٥. يقول **الله** تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ **اللَّهُ** لا يُكَلِّفُ **اللَّهُ** نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا...﴾ سورة الطلاق، آية ٧ ، وقوله تعالى:﴿وعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ سورة البقرة، آية ٢٣٣. وقال رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم في حجة الوداع عن جابر رضي **الله** عنه : "اتقوا **الله** في النساء فإنهنَّ عوان عندكم أخذتموهنَّ بكلمة **الله**، واستحللتم فروجهن بكلمة **الله**، ... ولهنَّ عليكم رزقهنَّ وكسوتهنَّ بالمعروف"، مسلم، ابن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي صلى **الله** عليه وسلم، حديث برقم ١٢١٨ من حديث طويل، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، د.ط، ١٩٩٨م، ص٤٨٤.

٤٦. الديات: جمع دية، والدية: في اللغة مصدر ودي، تقول: ودي القاتل يديه من الأداء وهو: ما يعطيه القاتل ولي المقتول من المال بدل النفس، يقال: ودي فلان فلانًا إذا أدى ديته إلى وليه. وهي في الاصطلاح اسم لضمان يجب بمقابلة الآدمي أو طرف منه وتعرف أيضًا: بأنها المال المؤدى إلى مجني عليه أو وليه بسبب الجناية. ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، بيروت، لبنان، دار صادر، (٣٨٣/١٥)، الفيومي، أحمد بن

علي المقري، المصباح المنير، دار الحديث، القاهرة، د.ط، ٢٠٠٣م، ص(٦٥٤) مادة (ودي)، ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي، معونة أولى النهى شرح المنتنهى (منتهى الإرادات) تحقيق: د.عبد الملك بن دهيش، بيروت، لبنان، دار خضر، ط١، ١٤١٦ هـ-١٩٩٥م، (٢٩١/٣)، الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن سعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٢م. ٢٥٢/٧، الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر للطباعة، بيروت، د.ط، ١٤٠٤هـ، ٢٩٩/٧.

٤٧. الأروش: جمع أرش، ويطلق الأرش في اللغة على الخدش والخمش وهو الجرح وعلى الدية وعلى طلبها وعلى عوض ما نقص من الثوب بتعييبه وعلى الخصومة، وهو اصطلاحًا: المال الواجب المقدر شرعًا بالاعتداء على ما دون النفس، فالدية تنصرف إلى الواجب في بدل النفس، ويختص الأرش بالواجب فيما دونها. إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ص١٣، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص٥١، الفيومي، المصباح المنير، ص١٣، الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ٢٥٢/٧ وما بعدها.

٤٨. التعويض لغة من عوض والعوض هو البدل، والجمع أعواض، تقول: عضت فلاناً أو عوضته وأعضته: إذا أعطيته بدل ما ذهب منه، وهو في الاصطلاح: الضمان ووجوب رد الشيء أو بدله بالمثل أو بالقيمة عند تلفه أو هلاكه. وقيل: بأنه عبارة عن غرامة التالف. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، اعتنى به حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، ط ٢٠٠٤م، عمان، الأردن، ص١٢٣٢، الفيومي، المصباح المنير، ص٢٦٠، الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، دار الحديث، القاهرة، د.ط، ٢٠٠٣م، ص٢٥٤. الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م، ٣٨٤/٢. الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، مكتبة دار التراث، القاهرة، د. ت، ٣٢٣/٥.

٤٩. عملا بقوله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾، سورة البقرة، آية ٢٣٣، وبحديث النبي صلى الله عليه وسلم:" ابدأ بنفسك فتصدق عليها فإن فضل شيء فلأهلك" مسلم، الصحيح، كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم القرابة، حديث برقم ٩٩٧، ص٣٨٦، السرطاوي، شرح قانون الأحوال الشخصية، ص١٣١ وما بعدها.

٥٠. الحطاب، كمال توفيق محمد، نظرات اقتصادية في حكمة توزيع الميراث في الإسلام، مجلة جامعة دمشق، المجلد الثامن عشر، العدد الثاني، ٢٠٠٢م، ص٢٩٩.

٥١. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣م، ص١٥٣، إشارة إلى القاعدة: "من استعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه".

٥٢. سورة الفرقان، آية ٦٨.

٥٣. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، حديث برقم ٤٥٦٤، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، د.ط، ٢٠٠٤م، ص٤٩٩، حسنه الألباني.

٥٤. سورة النساء، آية ٧.

٥٥. التخارج: هو اتفاق الورثة على أن يخرج بعضهم عن حقه في الميراث مقابل شيء معلوم من التركة أو من غيرها، باز، شرح مجلة الأحكام العدلية، ص٨٥٥، داود، الحقوق المتعلقة بالتركة، ص٣١٢.

٥٦. البخاري، الصحيح، كتاب المغازي، باب أين ركز النبي صلى الله عليه وسلم الراية يوم الفتح، حديث برقم ٤٢٨٣، ص٨١٠، مسلم، صحيح مسلم، بيت كتاب الفرائض، حديث برقم ١٦١٤، ص٦٥٨.

٥٧. سلطان، ميراث المرأة وقضية المساواة، ص١٦ وما بعدها، رضوان، ميراث المرأة، ص٦ وما بعدها.

٥٨. سورة النساء، آية ١١.

٥٩. سورة النساء، آية ١٧٦.

٦٠. سورة النساء، آية ١١.

٦١. سورة النساء، آية ١٢.

٦٢. وهي بنت المتوفى أو المتوفاة مباشرة، قنيبي، الميراث في الشريعة الإسلامية، ص١٦.

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم

٢. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركيا د. ط.

٣. باز، سليم رستم، شرح مجلة الأحكام العدلية، المطبعة الأدبية، بيروت، ط٣، ١٩٢٣م.

٤. البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، د. ط، د. ت.

٥. الجبوري، أبو اليقظان عطية، حكم الميراث في الشريعة الإسلامية، دار حنين للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، مكتبة الفلاح، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

٦. الحطاب، كمال توفيق محمد، نظرات اقتصادية في حكمة توزيع الميراث في الإسلام، مجلة جامعة دمشق، المجلد الثامن عشر، العدد الثاني، ٢٠٠٢م.

٧. حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، إشراف وتقديم د. محمود حمدي زقزوق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، ط٤، ٢٠٠٦م، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، مصر.

٨. داود، أحمد محمد علي، الحقوق المتعلقة بالتركة بين الفقه والقانون التجهيز والديون والوصايا والمواريث وتقسيماتها، دار الثقافة، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٩م.

٩. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، د. ط، ٢٠٠٤م.

١٠. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، دار الحديث، القاهرة، د. ط، ٢٠٠٣م. ر

١١. رضوان، زينب، ميراث المرأة المؤتمر الثاني للمجلس القومي للمرأة (١٢-١٥ مارس ٢٠٠١م) ، د. م، د. ط، القاهرة، مصر.

١٢. ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د. ط، ١٩٣٨.

١٣. الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر للطباعة، بيروت، د. ط، ١٤٠٤هـ.

١٤. الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط١، ١٣١٣ه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٥. السرطاوي، محمود علي، شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، دار الفكر، عمان، الأردن، ط٣، ٢١٠١م.

١٦. سلطان، صلاح الدين، ميراث المرأة وقضية المساواة، نهضة مصر للطباعة والنشر

والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.

١٧. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣م.

١٨. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة، القاهرة، د. ط، د. ت، تحقيق أحمد محمد شاكر.

١٩. الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، مكتبة دار التراث، القاهرة، د. ت.

٢٠. الشيخ نظام ومجموعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، دار إحياء التراث العربي، ببيروت، لبنان، ط٣، ١٩٧٣م.

٢١. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار المعارف، القاهرة، مصر، د. ط، د. ت.

٢٢. ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار للحصكفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ط.

٢٣. الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م.

٢٤. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، د. ط، ٢٠٠٤م.

٢٥. ابن قدامة، عبد الله بن محمد، المغني، دار الحديث، القاهرة، ط١، د. ت، تحقيق عبد الفتاح الحلو.

٢٦. قنيبي، محمد موسى حماده، الميراث في الشريعة الإسلامية، المطبعة الوطنية، ط٤، ٢٠٠٨م.

٢٧. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن سعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٢م.

٢٨. مسلم، ابن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، د. ط، ١٩٩٨م.

٢٩. ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، بيروت، لبنان، دار صادر.

٣٠. الميرغناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني، الهداية شرح بداية المبتدي، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة.

٣١. ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي، معونة أولى النهى شرح المنتنهى (منتهى الإرادات) تحقيق: د. عبد الملك بن دهيش، بيروت، لبنان، دار خضر، ط١، ١٤١٦ هـ- ١٩٩٥م.

التّقليد في الفروع الفقهيّة
وأثره في شروط الصلاة
ـ دراسة تأصيلية تطبيقية ـ *

أ. إيمان هيثم حمّوش**

د. تيسير برمو***

---

* تاريخ التسليم: ٢٥/ ٧/ ٢٠١٢م، تاريخ القبول: ٢٩/ ٩/ ٢٠١٢م.

** طالبة ماجستير/ كلية التربية/ جامعة حلب/ سوريا.

*** مشرف على البحث/ كلية الشريعة/ جامعة حلب/ سوريا.

ملخص:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد، فلما كان تحصيل ملكة الاجتهاد أمراً لا يتأتى لجميع الناس لاحتياجه إلى الاستنباط واستفراغ الوسع الذهني، كان من يسر الشريعة أن كلفت كل مكلف بما يتناسب مع قدراته؛ فأوجبت معرفة الأصول العامة والأمور المعلومة من الدين بالضرورة على العامي والمجتهد معاً، بينما خصت المجتهد بوجوب الاجتهاد في أحكام القضايا العملية التي ثبتت بطريق ظني، فهل يجوز للعامة تقليد الخاصة في تلك الفروع الفقهية؟ .

ثم إن المجتهد نفسه قد لا يقدر على الاجتهاد، ويعجز عنه لسبب من الأسباب، فهل يجوز له تقليد غيره أيضاً؟ .

وما أثر ذلك كله في بعض شروط الصلاة كاستقبال القبلة ودخول الوقت، هذا ما يجيب عنه هذا البحث بإذنه تعالى.

Abstract:

Praise be to Allah, Lord of the worlds, best blessing and perfect greeting to Prophet Muhammad, peace be upon him, his family and his companions altogether.

As accomplishing the talent of passing verdicts in Islamic law (Ijtihad) is unattainable to any one, since it requires extraction and free time, Shari'a, out of its easiness, has commanded each adult according to his abilities. Thus, it obliges both the layman and the Jurist (Mujtahid) to know the general principles and the necessary basics of the religion, whereas it distinguishes Al Mujtahid with the duty of giving verdicts in the rules of practical issues that have been established via obligatory rules (less than Mutawattir) . Hence, is it permissible for ordinary people to emitate the jurists concerning the branches of the Jurisprudence?

Furthermore, the Mujtahid, himself, might not be able to give Ijtihad and perhaps, for some reason, fails to achieve that; therefore, is it acceptable for him to imitate other jurists too?

Moreover, what is the effect of these two cases in prayer's conditions like facing Al Kiblah and when it is time to prayer? These are what the paper in hand will answer.

مقدمة:

أولاً ـ سبب اختيار البحث:

النظر في مدى جواز تقليد العامة المجتهدين، وقد خصصت الدراسة بنقطة الخلاف التي كثر الجدال حولها، وهي التقليد في الفروع الفقهية، كما دعمت الجانب النَّظري فيها بالجانب التَّطبيقي، متخذة بعض شروط الصلاة نموذجاً لذلك.

ثانياً ـ أهمية البحث:

تأتي أهمية هذا البحث من الحملة القوية التي لاقاها التقليد عامة من الانتقاد، بحجة أن التقليد لم يحدث إلا بعد انقراض خير القرون ثم الذين يلونهم، وأن حدوث التمذهب بالمذاهب الأربعة وتقليدهم إنما كان بعد انقراض عصر هؤلاء الأئمة على أيدي عوام المقلدة لأنفسهم من دون أن يأذن بها إمام من الأئمة المجتهدين، فيأتي هذا البحث بياناً قوياً على جواز التقليد عامة، وجوازه في الفروع الفقهية التي لا تعلم إلا بالنظر خاصة؛ وسواء أكان هذا من خلال ما تجلى به البحث من عرض الأقوال الأصولية، أم كان هذا ببيان مذاهبهم في الواقع العملي في بعض التطبيقات الفقهية.

ثالثاً ـ الجهود و الدراسات العامة والسابقة فيه:

تعددت الكتب التي تناولت موضوع التقليد وأحكامه، أو أدلته بين القديم والحديث، نقداً وإنكاراً، أوتصويباً وتجويزاً، وسواء أكان هذا بإفراده بالبحث أم كان بدراسته مع الاجتهاد؛ ومن هذه الكتب العامة: القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد؛ تأليف الشيخ محمد بن علي الشوكاني، وهو من المتأخرين، وقد ذهب فيه إلى إنكار التقليد، ومن هذه الكتب أيضاً التقليد وأحكامه، تأليف الدكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار الوطن، الرياض، وهو من المعاصرين، وقد تعرض لمباحث التقليد في كتابه، ومنها مسألة بحثي، وقد رجح مذهب الجمهور القائل بجواز التقليد في الفروع الفقهية.

أما الدراسات السابقة في بحثي خاصة، فلم أقف على رسالة جامعية مستقلة من خلال بحثي عن ذلك، وإنما وقفت فقط على جهد قام به العلامة المفتي عبدالرحيم اللاجفوري في كتابه المسمى: التقليد الشرعي في الأمور الفقهية وأهميته في الإسلام والكشف عن مغالطات منكري التقليد والرد على شبههم وضلالاتهم بنصوص الكتاب والسنة وأقوال

أئمة العلم والدين، مكتبة الحرمين، دبي، وقد اهتم المؤلف فيه ببيان أهمية التقليد الشرعي في الأمور الفقهية، وبيان التزام أئمة العلم به سلفاً وخلفاً على مر العصور، إلا أن دراسته للمسألة لم تكن أصولية وفقهية، وإنما كانت دراسة دعوية تتناسب مع هدف الكتاب وهو الرد على شبهات المضللين من العرب والأجانب، ويتضح هذا أكثر إذا عُلم أن الكتاب، في أصله إصدار وتعريب لجواب صدر في استفتاء حول التقليد مع جوابه في كتاب: الفتاوى الرحيمية، تأليف عبدالرحيم بن أبي اللطف الحسيني اللطفي المقدسي، والذي نشر في الهند، فيتبين من ذلك الفارق الكبير بين دراستي ودراسته.

رابعاً- مميزات البحث:

يتميز هذا البحث بالنقطة التي يعالجها، والتي لم يُعنَ بها سابقاً، بالرغم من قدم الحاجة إليها، وهي دراسة الأثر العملي للتقليد في الفروع الفقهية، بعض شروط الصلاة نموذجاً، وهي نقطة مهمَّة لتطبيق ركن أساسي تعبدي في الإسلام وهو الصلاة، ومهما تطورت الوسائل والتقنيات المستخدمة في معرفة بعض هذه الشروط مثل: معرفة دخول الوقت، واستقبال القبلة، إلا أن حكم التقليد فيها واحد في كل العصور؛ فهو يحقق إذاً فائدة عملية لتكرر الحاجة إلى تطبيق هذا الحكم، ولتعلقه بحكم ثابت تعبدي.

خامساً- منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي مستفيدة من المنهجين الاستنباطي والاستقرائي، وذكرت الأقوال الفقهية الواردة فيه مرتبة حسب التسلسل المذهبي للإمام صاحب المذهب، وناقشتها مع الأدلة، فإن اتفقت هذه الأقوال اتفاقاً كاملاً جمعت المتفق منها، وذلك حسب طريقة الاتجاهات، وإن اختلفت، عرضت كل قول على حدة ذاكرة دليله.

سادساً- خطة البحث:

تضمن بحثي ملخصاً للبحث باللغتين العربية والإنكليزية، ومقدمةً، وتمهيداً، ومبحثين، وخاتمة وفق الآتي:

- مقدمة: وفيها سبب اختيار البحث، وأهميته، والجهود والدراسات العامة والسابقة فيه، ومميزات البحث، ومنهجه، وخطته.
- المبحث التمهيدي– تعريف التقليد وشروط المقلِّد، وفيه مطلبان:
  - المطلب الأول: تعريف التقليد لغة واصطلاحاً.

- المطلب الثاني: شروط المقلِّد.

- المبحث الأول– حكم التقليد في الفروع الفقهية، وفيه ثلاثة مطالب:
  - المطلب الأول: أقوال الأصوليين في حكم التقليد في الفروع الفقهية.
  - المطلب الثاني: أدلة الأصوليين ومناقشتها في حكم التقليد في الفروع الفقهية.
  - المطلب الثالث: الترجيح.
- المبحث الثاني– أثر التقليد في الفروع الفقهية في بعض شروط الصلاة، وفيه مطلب تمهيدي، وثلاثة مطالب:
  - مطلب تمهيدي: شروط الصلاة.
  - المطلب الأول: الطهارة من الحدث
  - المطلب الثاني: دخول الوقت.
  - المطلب الثالث: استقبال القبلة.
- خاتمة تتضمن أهم نتائج البحث.

المبحث التمهيدي ـ تعريف التقليد وشروط المقلد، وفيه مطلبان:

♦ المطلب الأول– تعريف التقليد:

١. لغة [١] : جعل القلادة في العنق، ومنه تقليد الهدي في الحج، أي جعله شعاراً يعلم به أنها هدي.

٢. اصطلاحاً: عرفه ابن العربي بأنه: «قبول القول من غير حجة» [٢] .

٣. شرح التعريف:

احترز بالتعريف بقيد القول عن الفعل والتقرير، فلا يدخلان فيه [٣] ، كما احترز بقوله (بغير حجة) عن قبول قول الغير بحجة، وعلى ذلك لا يعد الرجوع إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم، وإلى ما أجمع عليه أهل العصر من المجتهدين، ورجوع القاضي إلى قول العدول تقليداً لعدم خلوّه عن الحجة، وإن سمي بذلك بعرف الاستعمال [٤] . وهذا التعريف تعريف جامع مانع، أما كونه جامعاً، فلاشتماله على ماهية التقليد وقيوده المطلوبة فيه من القبول للقول، وعدم الإشارة لمستند ذلك القول، وأما كونه مانعاً فلأن التقليد مختص بالقول، فلا حاجة لإدخال الفعل فيه.

♦ **المطلب الثاني- شروط المقلِّد:**

يشترط في المقلِّد ليجوز له تقليد المجتهد:

١. أن يكون عامياً صرفاً: وهو المكلف الذي لم يحصِّل شيئاً من العلوم التي يترقى بها إلى منازل المجتهدين (٥) .

٢. أو أن يكون عالماً لم يبلغ رتبة الاجتهاد (٦) : وهو العالم الذي تعالى عن رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة، إلا أنه لم يحظ بمرتبة الاجتهاد، والمختار: أن حكمه حكم العامي الصرف (٧) ، فلا يجوز للمجتهد الذي توافرت فيه ملكة الاستنباط التقليد (٨)، إلا في حالات خاصة كضيق الوقت، أو تعذر الاجتهاد عليه مع وجود من هو أعلم منه كما سيأتي (٩) .

المبحث الأول- حكم التقليد في الفروع الفقهية:

المطلب الأول- أقوال الأصوليين في حكم التقليد في الفروع الفقهية:

اتفق جمهور الأُصوليون على عدم جواز التقليد في العلوم الشرعية التي تعلم من الدين بالضرورة، والتي اشتهرت ونقلت نقلاً متواتراً، مثل: عدد الركعات، وتعيين الصلاة، وتحريم الخمر، وتحريم الأمهات والبنات (١٠) ، **بينما اختلفوا في حكم التقليد في العلوم الشرعية الفرعية الفقهية التي لا تعلم إلا بالنظر والاستدلال على أربعة أقوال:**

♦ **القول الأول**: وهو قول الظاهريّة (١١) ، والقدرية (١٢) :

وهو أنّ التقليد غير جائز، والاجتهاد والنظر أمر لازم، فلا يجوز تقليد العامي للمجتهد إلا بعد تبيّن صحة اجتهاده بدليل (١٣) .

♦ **القول الثاني**: وهو قول الحشوية (١٤) والتعليمية (١٥) : وهو أن التقليد واجب، والنظر والاجتهاد غير جائز (١٦) .

♦ **القول الثالث**: وهو قول أبي علي الجبائي: وهو أنه يجوز للعامي أن يقلد المجتهد في المسائل الاجتهادية فقط دون المسائل المنصوصة كالعبادات الخمس (١٧) .

♦ **القول الرابع**: وهو مذهب التفصيل، الذي ذهب إليه جمهور الأُصوليين بمن فيهم الأئمة الأربعة وأتباعهم (١٨) . وهو ما اختاره أبو الحسين البصري (١٩) : وهو التفريق بين كون المقلد عامياً أو مجتهداً، فيختلف حكم التقليد بحسب ذلك إلى قسمين:

- **أولاً- تقليد العامي للمجتهد:**

ذهب جمهور الأصوليين، ومنهم أبو الحسين البصري والآمدي إلى أنه على العامي أن يقلد المجتهد في فروع الشريعة [٢٠] -على المختار- سواء أكان عامياً صرفاً، أم عامياً لم يبلغ رتبة الاجتهاد.

- **ثانياً- تقليد المجتهد لمجتهد غيره:**

لا بد من التفريق في حكم تقليد المجتهد لغيره من المجتهدين بين كونه قد اجتهد في المسألة، وبين كونه لم يجتهد فيها بعد وفق الحالتين الآتيتين:

الحالة الأولى- تقليد المجتهد لغيره بعد اجتهاده:

اتفق الأصوليون ومنهم الغزالي والآمدي على عدم جواز تقليد المجتهد لغيره من المجتهدين بعد اجتهاده في المسألة وتوصله إلى حكم فيها، وأوجبوا عليه اتّباع نظره في هذه الحالة، وما أداه اجتهاده إليه [٢١] .

الحالة الثانية- تقليد المجتهد لغيره قبل اجتهاده:

اختلف الأصوليون في حكم تقليد المجتهد لغيره قبل اجتهاده في المسألة وتوصله إلى حكم فيها على أقوال عدة هي:

- القول الأول: يجوز للمجتهد تقليد غيره إذا كان أعلم منه، ولا يجوز إن كان مثله أو دونه، وهو قول محمد بن الحسن الشيباني [٢٢] .

- القول الثاني: يجوز للمجتهد تقليد الصحابة فقط بشرط أن يكون أرجح في نظره من غيره، ولا يجوز تقليد غيرهم، وهو المنقول عن الإمام الشافعي [٢٣] .

- القول الثالث: يجوز للمجتهد تقليد غيره مطلقاً بكل حال، وهو رأي الإمام أحمد بن حنبل [٢٤] .

- القول الرابع: لا يجوز للمجتهد تقليد غيره مطلقاً، وهو الأصح، وإليه ذهب أكثر الأصوليين، ومنهم الغزالي و الآمدي [٢٥] .

- القول الخامس: يجوز للمجتهد تقليد غيره إذا خشي فوات الوقت فيما لو اشتغل بالاجتهاد، ولا يجوز فيما لم يخف فيه فوات الوقت، وهو المروي عن ابن سريج، والصحيح عند ابن العربي [٢٦] .

- القول السادس: يجوز للمجتهد تقليد غيره فيما يخصّه من الأحكام في حق العمل بنفسه، ولا يجوز فيما يفتي به غيره.

- القول السابع: يجوز للمجتهد تقليد المجتهد الأعلم منه، بشرط تعذر الاجتهاد لسبب من الأسباب (٢٧) .
- القول الثامن: يجوز للمجتهد تقليد الصحابة و التابعين فقط، ولا يجوز تقليد غيرهم (٢٨) .
- القول التاسع: يجوز للقاضي المجتهد فقط أن يقلد غيره من المجتهدين، ولا يجوز ذلك لغيره (٢٩) .
- القول العاشر: يجوز للمجتهد أن يقلد الخلفاء الأربعة دون من عداهم (٣٠) .
- القول الحادي عشر: يجوز للمجتهد تقليد أبي بكر وعمر، ولا يجوز تقليد غيرهم(٣١).

وسأقتصر في هذا البحث في مناقشة حكم تقليد المجتهد لغيره قبل اجتهاده على القول الراجح ومخالفه، وهما القول الثالث والرابع؛ لأنهما القولان اللذان اشتهرا، وانتشر اعتماد أحدهما بخلاف بقية الأقوال.

المطلب الثاني- أدلة الأصوليين ومناقشتها في حكم التقليد في الفروع الفقهية:

♦ **أولاً- أدلة الظاهرية والقدرية على عدم جواز التقليد مطلقاً ومناقشتها:**

استدل أصحاب هذا القول بأدلة من القرآن الكريم والسنّة الشريفة والمعقول:

١. من القرآن الكريم (٣٢) :

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [سورة النساء: الآية ٥٩]. وجه الاستدلال: أمر الله سبحانه وتعالى برد المتنازع فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله، ولم يأمر برده إلى آراء الرجال ليقلدوهم فيها (٣٣) .

وقد أجاب د. محمد معاذ الخن ـ وهو من القائلين بجواز التقليد – عن الاستدلال بهذه الآية بما يلي:

أ. الآية عامة (٣٤) مخصصة بالأدلة التي ستأتي في حق غير المجتهد.

ب. التنازع في العلم ليس من شأن العامي، فهو ليس مراداً بالآية.

ت. لو رددنا مسألة حكم التقليد في الظنيات إلى الكتاب والسّنة، لوجدناها على الجواز لا على عدمه (٣٥) .

٢. من السنة الشريفة [٣٦] :

قوله صلى الله عليه وسلم: «طلب العلم فريضة على كل مسلم» [٣٧] . وجه الاستدلال: يدل الحديث بنصّه على وجوب النظر، وهو نص عام في الأشخاص وفي كل علم

وقد أجاب الجمهور المثبتون للتقليد عن الاستدلال بهذا الحديث بما يأتي:

أ. طلب العلم من الفروض الكفائية [٣٨] ، ولو منعنا التقليد لأفضى ذلك إلى اعتباره من فروض الأعيان [٣٩] .

ب. الخبر المذكور ليس في محل النزاع، وذلك لأنّ العلم وهو اليقين غير مطلوب لا في التقليد ولا في الاجتهاد إجماعاً [٤٠] .

كما أجاب الدكتور محمد معاذ الخن عن الحديث بأن:

- تقليد العامي للمجتهد من طلب العلم أيضاً.
- قد يراد بالعلم بالحديث علم التوحيد وهو واجب على كل مكلف [٤١] .

٣. المعقول:

أ. العلماء المقلَدون غير معصومين عن الخطأ فتقليدهم سبب للوقوع في الخطأ [٤٢] .

وأجاب الجمهور عن ذلك من ثلاثة أوجه:

الأول: إن اجتهد العامي، فلا نأمن من وقوع الخطأ أيضاً، بل هو أقرب إلى الخطأ لعدم أهليته، فيكون المحذور وهو الخطأ مشتركاً بينهما [٤٣] .

الثاني: المجتهد المخطئ في الظنيات مأجور غير آثم، فكذلك من قلده [٤٤] .

الثالث: الممتنع هو اتباع الخطأ من حيث إنه خطأ لا من حيث إنه ظن، واللازم هو الثاني، والممتنع هو الأول [٤٥] .

القول بجواز التقليد [٤٦] يفضي إلى بطلانه، لأنه يقتضي جواز تقليد من يمنع التقليد، وما يفضي ثبوته إلى عدمه كان باطلاً، وذلك لأن الأئمة نصوا على النهي عن التقليد.

قال الإمام الشافعي: (مثل الذي يطلب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب، وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدري) [٤٧] .

وقال الإمام أحمد: (لا تقلدني ولا تقلد مالكاً...... وخذ من حيث أخذوا) [٤٨] .

وأجاب الجمهور عن ذلك:

بأن النصوص التي نهى الأئمة عن التقليد فيها خاصة بالمجتهد دون من لم يبلغ رتبة الاجتهاد [٤٩] .

♦ ثانياً- أدلة الحشوية والتعليمية على وجوب التقليد مطلقاً ومناقشتها:

استدل القائلون بهذا القول بأدلة من القرآن الكريم والمعقول:

١. من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [سورة غافر: الآية٤]. وجه الاستدلال: نهى الله سبحانه وتعالى عن المجادلة في آياته، كما نهى عن الجدال [٥٠] في القدر والنظر أيضاً.

وقد اعترض الجمهور على الاستدلال بالآية [٥١] : بأن الله سبحانه وتعالى إنما نهى عن الجدال بالباطل وإطفاء نور الله [٥٢] ، قال تعالى: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾. [سورة الكهف: الآية٥٦]. فيحمل الجدال في الآية الأولى على ذلك [٥٣] .

أما القدر فنهاهم عليه الصلاة والسلام عن الجدال فيه؛ إما لأنه كان قد وقفهم على الحق بالنص، فمنعهم عن دحضه [٥٤] وإبطاله والمماراة فيه، أو لأنهم كانوا في أول الإسلام؛ فمنعهم احترازًا عن سماع المخالف له، فيعتقد أنهم لم تستقر قدمهم في الإسلام [٥٥] .

٢. من المعقول: إن الناظر في الأدلة متورط في الشبهات، وقد كثر ضلال الناظرين، فترك الخطر وطلب السلامة أولى. وقد أجاب الجمهور عن هذا بأنه:

- إذا وجبت المعرفة كان التقليد عند ذلك جهلاً وضلالاً، فمن قال بوجوب التقليد مطلقاً وحرمة النظر فقد وقع في الشبهة، كمن يقتل نفسه عطشاً وجوعاً خيفة من أن يغص بلقمة أو نحو ذلك [٥٦] .

♦ ثالثاً- دليل الجبائي على جواز التقليد في المسائل الاجتهادية فقط ومناقشتها:

استدل صاحب هذا القول بدليل من المعقول، وهو أن ما ليس من مسائل الاجتهاد الحق يكون في واحد منه، فلا يأمن العامي إذا قلده فيه أن يقلد في خلاف الحق، وليس كذلك مسائل الاجتهاد، وذلك لأن الحق فيها في جميع الأقاويل [٥٧] .

واعترض الجمهور على هذا بأن المعنى الذي يسوغ للعامي التقليد في مسائل الاجتهاد موجود في غيرها، أي: إن أمر العامي بمعرفة الدليل وترك التقليد يؤدي إلى مفسدة عظيمة تشق على الناس، وتؤدي للانقطاع عن المعايش والحرث والنسل [٥٨] .

♦ رابعاً- أدلة الجمهور القائلين بمذهب التفصيل ومناقشتها:

١. أدلة الجمهور على جواز تقليد العامي للمجتهد:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة من القرآن الكريم والسنة الشريفة والإجماع والمعقول:

أ. من القرآن الكريم [٥٩]:

قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. [سورة الأنبياء: الآية٧]. وجه الاستدلال: أن النص عام لكل المخاطبين وفي كل ما يسأل عنه، فيدخل فيه محل النزاع من حيث إن المقلد غير عالم، كما أنه لا يستطيع الاجتهاد، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، والرجوع إليهم في أحكام الدين، وأدنى درجات قوله تعالى: ﴿فاسألوا﴾ الجواز، مما يدل على جواز تقليد العامي للمجتهد [٦٠].

وقد اعترض المثبتون لوجوب الاجتهاد على العامي على الاستدلال بهذه الآية بما يأتي:

١. الآية ليست واردة في محل النزاع، ويدل على ذلك السياق بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ...﴾. [سورة الأنبياء: الآية٧]. فالسؤال هنا عن أمر خاص، وهو أن الرسل الذين أتوهم بشر، وذلك من تمام النعمة عليهم [٦١]. وأجاب الجمهور عن ذلك:

١. بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا ما صرح المفسرون به [٦٢]، فمن ذلك ما قاله القرطبي: «لم يختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها، وأنهم المراد بقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ [سورة الأنبياء: الآية٧]» [٦٣].

٢. المراد بأهل الذكر هنا العلماء بأحكام القرآن، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [سورة الحجر: الآية٩].

فصح أن **الله** تعالى أمرنا بسؤالهم ليخبرونا بما عندهم من القرآن والسنن، لا لأن يشرعوا لنا من الدين مالم يأذن به **الله** [٦٤].

كما اعترض المثبتون لوجوب الاجتهاد على استدلال الجمهور بالآية بأنها عامة في المسؤول عنه، فهي تشمل ما جاءت به النصوص من أحكام، وما توصل إليه المجتهد باجتهاده مما يغلب على ظنه أنه حكم **لله** تعالى [٦٥].

أ. من السنة الشريفة [٦٦]: ما جاء في الحديث «أن رجلاً جاء إلى النبي صلى **الله** عليه وسلم فقال: إن ابني كان عسيفاً [٦٧] على هذا فزنى بامرأته... إلى أن قال: ثم سألت أهل العلم فقالوا إنما على ابنك جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم....، فقال له النبي: » لأقضين بينكما بكتاب **الله**... [٦٨]. وجه الاستدلال: أن رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم لم ينكر على والد الأجير سؤال أهل العلم وتقليدهم. وقد اعترض المثبتون لوجوب الاجتهاد على العامي على هذا الاستدلال بأن السائل قد سأل عن حكم مسألة من سنة رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم لا عن آرائهم [٦٩].

ويمكن أن أجيب عن ذلك بأن النص عام لم يقيد بكون الحكم منصوصاً عليه أو مستنبطاً.

ب. الإجماع: لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الأحكام الشرعية، فكان إجماعاً على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقاً (٧٠) .

إلا أن المثبتين لوجوب الاجتهاد على العامي اعترضوا على ذلك: بأن المجتهدين كانوا يفتونهم بالنصوص من الكتاب والسنة وذلك رواية منهم، وقبول الرواية ليس بتقليد؛ لأن التقليد هو قبول الرأي، والفرق كبير بين قبول الرأي وقبول الرواية (٧١) .

إلا أنه يمكن الإجابة عن ذلك: بأن التخصيص الذي أورده المعترض لا دليل عليه، فيبقى الإجماع على استفتائهم عاماً، في الأحكام الشرعية المنصوصة بالرواية والمستنبطة بالرأي كافة أيضاً.

١. دليل الأصوليين على عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد غيره بعد اجتهاده:
أجمع الأصوليون على عدم جواز تقليد المجتهد لغيره بعد اجتهاده (٧٢) .

٣. أدلة الأقوال المتعلقة بحكم تقليد المجتهد لغيره قبل اجتهاده ومناقشتها:

أ. أدلة أكثر الأصوليين القائلين بعدم جواز تقليد المجتهد لغيره ومناقشتها: استدل أصحاب هذا القول بأدلة من القرآن الكريم والسنة الشريفة والمعقول:

من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ (٧٣)﴾ [سورة الحشر: الآية٢]، وجه الاستدلال: تدل الآية على أن تقليد العالم للعَالم يلزم منه ترك الاعتبار، وترك العمل بحكم رسول **الله** وما أنزل **الله**، وهو خلاف ظاهر النص (٧٤) .

وقد أجاب المثبت لجواز التقليد للمجتهد قبل اجتهاده عن ذلك: بأن الأدلة عامة للمجتهد والعامي، وتُرك العمل في حق العامي لعجزه، فبقي معمولاً به في حق المجتهد، والاعتبار: رد الشيء إلى نظيره، وهو يرجع إلى الاجتهاد (٧٥) .

من السنة الشريفة: قوله صلى **الله** عليه وسلم: «اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له» (٧٦) . وجه الاستدلال: أن الحديث عام؛ أي سواء أكان المجتهد قد اجتهد في الحكم أم لم يجتهد، فدل ذلك على وجوب التزام المجتهد بالاجتهاد وعدم التقليد مطلقاً (٧٧) .

من المعقول:

- إن الاجتهاد أصل والتقليد بدل، ولا يصار للبدل مع وجود المبدل منه، بل عند عدمه وهو عدم إمكان الاجتهاد.

إلا أن المثبت لجواز تقليده قبل اجتهاده اعترض على ذلك: بأنه منقوض بكون كل من الاجتهاد والتقليد أصل، بمعنى أن المكلف مخير بين كل منهما (٧٨) .

ب. أدلة الإمام أحمد بن حنبل على جواز تقليد المجتهد لغيره قبل اجتهاده ومناقشتها:

استدل الإمام أحمد على قوله بأدلة من القرآن الكريم والإجماع والمعقول.

القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأنبياء: الآية٧].

وجه الاستدلال: تدل الآية على الأمر بالسؤال، وأدنى درجات السؤال الجواز، والعالم قبل أن يجتهد لا يعلم بحكم المسألة وإن علم غيرها، فوجب تجويز التقليد له (٧٩) .

وقد اعترض المانعون من التقليد للمجتهد قبل اجتهاده على الاستدلال بالآية: بأن المراد من الآية سؤال وتقليد العامي لمن حصل ملكة الاجتهاد، ولا يراد بها تقليد المجتهد لغيره عند عدم علمه بالمسألة المسؤول عنها (٨٠) .

إجماع الصحابة: رجع عمر إلى قول علي وقول معاذ، وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان – رضي الله عنهم أجمعين– على اتباع سنة الشيخين أبي بكر وعمر، ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة، مع أن المقلد كان أهلاً للاجتهاد، فصار ذلك إجماعاً (٨١) .

وأجاب المانعون من التقليد للمجتهد قبل اجتهاده عن ذلك: بأن عمر لم يكن مقلداً لعلي ومعاذ فيما ذهبا إليه، بل لأنه اطلع من قوليهما على دليل أوجب رجوعه إليه، وأما المقصود من سنة الشيخين في مبايعة عبد الرحمن لعثمان فهو التزام العدل والإنصاف بين الناس، والبعد عن حب الدنيا لا اتّباعهم فيما اجتهدوا فيه (٨٢) .

المطلب الثالث الترجيح:

وبعد النظر في هذه الأقوال الأربعة، فإني أرجح ـ والله أعلم ـ مذهب الجمهور القائلين بجواز تقليد العامي للمجتهد، وتفصيل الحكم بالنسبة للمجتهد، وذلك لما ظهر لي من قوة قولهم، وضَعف قول المخالف لهم؛ أمّا ضعف قول المخالف لهم فيتضح: في أن من منع التقليد مطلقاً استدل بآيات عامة مخصصة بالأدلة التي أتى بها المجوزون للتقليد، والنصوص التي أتوا بها على نهي الأئمة عن التقليد لم ترد في حق العامي، بل في حق المجتهد الذي حصّل الملكة الاجتهادية الفقهية.

وأما من أوجب التقليد وحرم النظر مطلقاً فلا يسلم بقولهم بكثرة الضلال والخطأ في الفتوى في حق المجتهدين، وذلك لتحقق شروط الاجتهاد المطلوبة فيهم. وأما من جوّز التقليد في المسائل الاجتهادية فقط، فقد خصص الحكم وقصره على بعض أفراد المسألة من غير مخصص.

أما قوة قول الجمهور فتظهر من الآيات الصريحة التي استدلوا بها، والتي أيدها تصريح المفسرين بحملها على جواز تقليد العامي للمجتهد. فهُم بذلك سلكوا مسلك الوسط في المسألة، فلم يحكموا بالجواز مطلقاً بلا تريث ولا بصيرة، كما لم يحكموا بعدم الجواز مطلقاً، جرياً منهم مع مقتضيات الواقع، وذلك لأن تكليف العامي بتحصيل درجة الاجتهاد تكليف بما لا يطاق، وهذا ما ذهب إليه الدكتور وهبة الزحيلي [٨٣] .

هذا فيما يتعلق بجواز تقليد العامي للمجتهد، أما ما يتعلق بتقليد المجتهد لمجتهد غيره، فعدم جواز ذلك له بعد اجتهاده محل اتفاق بالإجماع كما ذكرت، وأما ما يتعلق بتقليده لغيره قبل اجتهاده، فيترجح _ والله أعلم_ القول بعدم جواز تقليده أيضاً؛ لتوافر أهلية الاجتهاد عنده؛ ولأنه لا يلزم من جواز التقليد للعامي العاجز عن الاستنباط، والتوصل إلى الدليل، جوازه بالنسبة للمجتهد الذي حصّل ملكة الاجتهاد كما يقول الآمدي.

المبحث الثاني: أثر التقليد في الفروع الفقهية في بعض شروط الصلاة:

مطلب تمهيدي: شروط الصلاة:

ذكر الحنفية أن شروط صحة الصلاة ستة شروط هي: دخول الوقت، وستر العورة، واستقبال القبلة، والطهارة من الحدث، والطهارة من الخبث في الثوب والبدن والمكان، والنية [٨٤] ، وهي نفس الشروط التي ذكرها الشافعية إلا أن كون النية شرطاً عندهم هو الأشبه _ لا الأظهر_ لكونها تتعلق بالصلاة فتكون خارجة عنها [٨٥] .

أما القرافي من المالكية فقد وافق الحنفية في شروطهم عدا النية، وأضاف إليها: ترك الكلام، وترك الأفعال الكثيرة، وترتيب الأداء، والموالاة [٨٦] ، بينما قسم الحطاب _ من المالكية_ الشروط إلى ثلاثة أقسام: شروط وجوب وصحة: وهي بلوغ الدعوة (دعوة النبي صلى الله عليه وسلم) ، ودخول وقت الصلاة، والعقل، وارتفاع دم الحيض والنفاس، ووجود الماء المطلق أو الصعيد عند عدمه، وعدم السهو والنوم، وشروط وجوب: وهي البلوغ، وعدم الإكراه على تركهاعلى تركهاة والشافعية فيه وسلم) وشروط صحة: وهي الشروط التي ذكرها الحنفية عدا النية مضيفاً إليها شرط الإسلام [٨٧] .

أما الحنابلة فقد ذكروا أن الشروط تسعة، وهي الشروط التي ذكرها الحنفية مضافاً إليها الإسلام، والعقل، والبلوغ [٨٨] .

وهذه الثلاثة الأخيرة، وإن لم يذكرها الحنفية والشافعية ضمن شروط الصلاة، إلا أنهم ذكروها عند بيان من تجب عليه الصلاة، وكذا السهو والنوم، وزوال العقل حيث تدخل تحت شرط العقل، إلا أن الخلاف أو التفصيل قائم في بعض الحالات المندرجة

تحتها بين الأئمة الأربعة: فمثلا: هل تجب الصلاة على من زال عقله بسكر أو دواء أو مرض، مختاراً أو مكرهاً، وهل يُخاطَب الكفار بفروع الشريعة، وهل تصح منهم في حال وجوبها عليهم؟ وهل يجب عليهم قضاؤها إذا أسلموا؟ وغير ذلك مما يصعب بيانه، والتوسع فيه في هذا البحث. (٨٩)

أما شرط ارتفاع دم الحيض والنفاس الذي صرح به الحطاب من المالكية فقد ذكره الجمهور أيضاً عند بيان من تجب عليه الصلاة (٩٠)، بمن فيهم الشافعية الذين بينوا وجوبها على كل مسلم بالغ عاقل طاهر مع ذكرهم لشرط الطهارة من الحدث عند بيان شروط صحة الصلاة (٩١)، كما أضاف الحنفية والشافعية أيضاً عند بيان من تجب عليه الصلاة: العلم بكيفية الصلاة بعد فرضيتها، وصرح الشافعية بشرط بلوغ الدعوة فيضاف شرطان آخران إذاً: بلوغ الدعوة، والعلم بالكيفية (٩٢)، كما أضاف الشافعية شرط سلامة الحواس، فلا تجب على أعمى أصم أخرس أو ناطق بخلاف السمع والبصر؛ لأن النطق بمجرده لا يكون طريقاً لمعرفة الأحكام الشرعية، وكذلك أضافوا شرط العلم بفرضيتها (أي الصلاة)، وشرط التمييز بين فرائضها وسننها، وإنما لم يذكروها ضمن شروط الصلاة؛ لأنها شروط توجد في كل عبادة، فلا تختص بها الصلاة. (٩٣)

وأما فيما يتعلق بدخول الوقت: فهو شرط للوجوب وصحة الأداء بالاتفاق. (٩٤) أما ستر العورة، واستقبال القبلة، والطهارة من الخبث: فهي شروط لصحة الصلاة بالاتفاق (٩٥).

وأما النية: فقد ذكرها الحنفية والحنابلة في شروط صحة أداء الصلاة، كما عدها القرافي من المالكية ضمن شروط الصلاة (٩٦)، بينما عدها المالكية في المعتمد فرضاً، والشافعية في الأظهر ركناً، حيث ذكروها ضمن الأركان والفرائض، وعلل الشافعية ذلك بكونها تقترن مع التكبير، وتنتظم مع سائر الأركان، وقال الغزالي: هي شرط، وهو الأشبه عند الشافعية كما ذكرت، والمعتمد الأول. (٩٧)

وأما الترتيب فقد ذكر الحنفية بأن الترتيب واجب لما شرع من أفعال الصلاة مكرراً، مثل السجدة الثانية (٩٨)، كما ذكر الحنابلة ترتيب الأركان ضمن أفعال الصلاة وواجباتها، وبينوا إمكانية تسميتها بالفرض أو الركن؛ لأنها عبادة تبطل بالحدث فكان الترتيب فيها ركناً كغيره، مع تنبيههم إلى أنها لا تسقط سهواً ولا عمداً ولا جهلاً (٩٩)، أما المالكية فقد عدوا ترتيب الأداء من الفرائض – وهو المعتمد – بينما ذكرها القرافي منهم في الشروط(١٠٠)، كما ذهب الشافعية في المشهور إلى أن الترتيب بين الأركان ركن، بينما عدها النووي منهم في تنقيحه شرطاً في الأظهر عنده (١٠١).

وأما ما يتعلق بالموالاة والتتابع لأجزاء الصلاة: فقد بين الحنفية أن الفاصل بين النية والتكبير هو: أعمال الدنيا، أو الفاصل الأجنبي كالأكل، وعدوا ذلك مبطلاً للصلاة [١٠٢] ، أما القرافي من المالكية، والشافعية على المشهور فقد عدوا الموالاة من الشروط، وعلل الشافعية ذلك بكونها أشبه بالتروك – أي مبطلات الصلاة – [١٠٣] ، أما الحنابلة فقد ذكروا أن ترك الموالاة بين الأركان من مبطلات الصلاة. [١٠٤]

أما ترك الكلام والأفعال الكثيرة: فقد ذكرها الجمهور ضمن مبطلات الصلاة على تفصيل فيها [١٠٥] ، بينما عدها القرافي – كما ذكرت – وابن الحاجب من الشروط، وقد ذكرها خليل بن اسحاق المالكي في المبطلات [١٠٦] ، ورد على ابن الحاجب في عدها شروطاً؛ لأن ما طلب تركه إنما يعد في الموانع، إلا أن ابن الحاجب تابع لأهل المذهب؛ لأن جماعة منهم عدوها من الفرائض [١٠٧] .

وسأقتصر في هذا البحث على الشروط التي برز التقليد في الفروع فيها أكثر من غيرها بالرغم من إمكانية ورود التقليد في الفروع في أغلب الشروط المذكورة، وذلك لأنَّ الشروط التي اخترتها هي الشروط التي حظيت بالعناية الأكبر عند الأئمة الأربعة من هذه الحيثية، أي من ناحية النظر إلى تأصيلها في مسألة التقليد في الفروع، وهذه الشروط هي: الطهارة من الحدث، ودخول الوقت، واستقبال القبلة.

المطلب الأول- الطهارة من الحدث:

ومن فروع هذا الشرط:

- **حكم تقليد الأعمى للبصير في اجتهاده في الأواني والثياب** [١٠٨]

ذهب المالكية في المعتمد، والشافعية في مقابل الأظهر، إلى أن الاجتهاد يختص بالبصير، فيقلد الأعمى [١٠٩] ؛ لأن للنظر أثراً في حصول الظن بالمجتهد فيه لطهارته [١١٠] .

بينما ذهب المالكية في مقابل المعتمد، والشافعية في الأظهر إلى أن الأعمى يجتهد[١١١]؛ لأنه يمكنه الوقوف على الأمارات؛ مثل: التذوق والشم واللمس [١١٢] ، فيدرك الطعم والرائحة، كما يدرك زيادة الإناء بعد نقصه [١١٣] .

وأضاف الشافعية على ذلك أنه على قول الاجتهاد: إن غلب على ظنه شيء اتبعه على الأظهر، وإن لم يغلب على ظنه شيء فإنه يقلد على الأصح.

وإن تحير في الأواني قلد، إلا أنه لا يقلد البصير الذي تحير [١١٤] .

ثم إنه على قول الاجتهاد إن لم يغلب على ظنه شيء ولم يجد من يقلده، أو بحالة عدم

وجدان من يقلده على قول التقليد، أو عند تحير البصير فإن في ذلك وجهين:

الصحيح منهما أنه يتيمم، ويصلي وتجب الإعادة.

والثاني – وهو ظاهر نص الشافعي–: يخمن، ويتوضأ على أكثر ما يقدر عليه (١١٥) .

والراجح لدي في هذه المسألة جواز تقليد الأعمى للبصير، لما للنظر من الأثر في التحري، فتقليد غيره أقوى مرتبة بالعلم، ويقيناً بالطهارة، كما أن في مطالبة الأعمى بالاجتهاد حرجاً ومشقة، والمشقة تجلب التيسير، أما الراجح عند عدم غلبة الظن بشيء بالاجتهاد وعدم وجدان المقلد، أو عند عدم وجدان المقلد على قول التقليد أو عند تحير البصير فهو القول بالتيمم؛ لأنه الأحوط من القول بالتخمين الذي قد يؤدي للصلاة بالمياه النجسة، وأما الإعادة فلأن الأصل في التيمم أن يكون بدلاً عن الماء عند انعدامه – وهو الانعدام الحقيقي –، أو عند عدم القدرة على استخدامه – وهو الانعدام الحكمي –، والله أعلم.

المطلب الثاني ـ دخول الوقت:

من فروع هذا الشرط:

♦ **حكم تقليد المؤذن الثقة العارف بالوقت** (١١٦) .

- اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على جواز تقليد المؤذن الثقة العارف بالوقت مطلقاً من حيث الجملة (١١٧) ؛ وأما من حيث التفصيل:

- فقد ذهب الحنفية إلى جواز اعتماد قول المؤذن الثقة؛ إلا أنهم فصلوا في تأخير الأوقات أو تعجيلها صيفاً، أو شتاءً، أو في الغيم لعدة أسباب منها: التأكد من دخول الوقت، وتكثير الجماعة (١١٨) .

- كما ذهب المالكية إلى جواز تقليد المؤذن أيضاً إن كان عارفاً بالأوقات وآلاتها، وكذا إذا كان المؤذن مأموناً كأئمة المساجد؛ لأن معرفة وقت الصلاة فرض كفاية عندهم(١١٩) .

- أما الشافعية فلهم في تقليد المؤذن أربعة أوجه:

الأول: لا يجوز للأعمى والبصير تقليده؛ لأنهما مجتهدان مثله.

الثاني: يجوز اعتماده للأعمى والبصير في الغيم والصحو مطلقاً، واختاره النووي، وقال بأنه الأصح.

الثالث: يجوز للأعمى دون البصير.

الرابع: يجوز للأعمى تقليده مطلقاً، بينما يجوز للبصير في الصحو فقط، لأنه في يوم الغيم مجتهد كالمؤذن، والمجتهد لا يقلد المجتهد، وهذا ما رجحه الروياني وصححه الرافعي، أما في الصحو فالمؤذن كالمخبر عن مشاهدة (١٢٠) .

وأضاف النووي على الأوجه السابقة بأنه لا خلاف إذا كثر المؤذنون مع عدم خطئهم، فإنهم يُقلَّدون مطلقاً في الغيم والصحو (121) .

أما الحنابلة فقد ذهبوا إلى جواز ذلك أيضاً إذا كان المؤذن ممن له علم ودراية بالساعات، والدقائق، والرمليات (122) .

واستدل الحنابلة على ذلك بالحديث الذي روي عن أبي هريرة رضي **الله** عنه قال: قال رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم: «والمؤذن مؤتمن» (123) ، كما استدلوا بالمعقول؛ بأن الناس ما زالوا يجتمعون منذ عهد النبي صلى **الله** عليه وسلم عند سماعهم للأذان من غير مشاهدة للزوال، ولا اجتهاد في الوقت (124) . وقولهم هذا مبني على يقينية خبره؛ لأن الحنابلة فصلوا قولهم في هذه المسألة على أساس مرتبة العلم الحاصلة بقول المؤذن: فإن كان الخبر يقينياً، أو كان المخبر ممن له دراية بالساعات والزوال، فإنه يقبل قوله مطلقاً. أما إن كان الخبر ظنياً بأن كان عن اجتهاد وظن منه، فلا يقبل قول المجتهد للمجتهد إلا إن تعذر الاجتهاد عليه، فإنه يُقبل قوله.

أما الأعمى فكالبصير الذي لا يقدر على الاجتهاد، فإنه يقلد العارف في دخول الوقت على المعتمد، وقيل يستدل كما يستدل البصير في يوم الغيم؛ لأنه يساويه بتقدير الزمان ووقت الأوراد والصنائع (125) .

فيتضح القول مما سبق بجواز تقليد البصير للمؤذن الثقة العارف بدخول الوقت مطلقاً، فهو قول الحنفية، والمالكية وكذا المأمون عندهم كإمام المسجد، وهو الأصح عند الشافعية، وهو قول الحنابلة أيضاً، أما إذا كان الخبر ظنياً عندهم فلا يقبل تقليد المجتهد للمجتهد لورود الاحتمال إلا إن تعذر الاجتهاد عليه، و هذا التفصيل الذي أورده الحنابلة أصبح قليلاً في هذا العصر في معظم البلدان؛ لتوفر وسائل معرفة دخول الوقت الدقيقة والمفيدة لليقين.

أما ما يتعلق بالأعمى فلئن جاز ذلك للبصير، فالقول بجواز ذلك للأعمى أولى وآكد، كما ذهب الشافعية في الأصح، والحنابلة في المعتمد؛ لذهاب بصره الذي يعد أداة المشاهدة، **والله** أعلم.

المطلب الثالث استقبال القبلة:

أولاً- أثر التقليد في الفروع في استقبال القبلة على العامي:

من فروع هذا الشرط:

- ♦ **حكم تقليد العامي الجاهل بأدلة القبلة (126) والقادر على تعلمها للعالم بها (127) .**

- اتفق أئمة المذاهب الأربعة على جواز تقليد العامي والعاجز عن الاجتهاد للعالم

الثقة العارف بأدلة القبلة، لكنهم اختلفوا في القيود المرفقة مع هذا الجواز، وفي التدرج في الظروف والأحوال حتى يصل العامي للحالة التي يمكن له فيها اللجوء للتقليد. والعامي المقصود هنا هو العامي –الغائب عن مكة– الذي يجهل أدلة القبلة المرشدة لجهتها.

وأما تفصيل آراء الأئمة في هذه المسألة:

فقد ذهب الحنفية إلى أن القبلة إذا اشتبهت على العامي، فإنه لا يلجأ للاجتهاد، بل إن وجد مخبراً ثقة من أهل ذلك الموضع الذي هو فيه فإنه يسأله؛ لأن خبره أعلى درجة من اجتهاده (١٢٨) ، فإن لم يجد ولم يكن عالماً بأدلة القبلة وكان في مفازة –أي صحراء– والسماء صاحية، ففي جواز قيامه بالتحري عند ذلك قولان: الأول بالجواز، وهو ما ذهب إليه ظهير الدين المرغيناني (١٢٩) .

والثاني بعدمه، وهو ما ذهب إليه ابن عابدين؛ لأن العامي لا يعذر بجهل الأدلة الظاهرة المرشدة للقبلة كالشمس والقمر وعليه الفتوى (١٣٠) ، وهذا الكلام يتعلق بمن يستطيع التحري، فإنه بعد عجزه عن العلم بالأدلة يلجأ للاجتهاد ولا يقلد، ولم يصرح الحنفية في هذا الموضع على حكم تقليد العامي للمجتهد، إلا أن هذا ما يفهم من كلامهم في بعض الفروع ومنها:

- أن الرجل لو اقتدى برجل آخر تحرَّى وأخطأ في اجتهاده ولم يعلم، ثم علم وحول وجهه، لم تجز صلاة المأموم؛ لأنه علم بخطأ الإمام بصلاته (١٣١) .

- وكذا لو اقتدى برجل أعمى كان قد قصَّر في السؤال، فإن صلاة كليهما فاسدة، بينما تفسد صلاة المأموم فقط إن بحث الأعمى عمّن يسأله فلم يجد (١٣٢) ، ويفهم من هذا الكلام جواز التقليد للأعمى ومن هو عاجز مثله، ويدل على ذلك بأن الرجل لو اقتدى بمن لم يخطئ في القبلة، فصلاته صحيحة، وقد قلد قبلة إمامه في الصلاة وفق ما يظهر من إطلاق الكلام.

أما المالكية فقد ذهبوا إلى تحريم التقليد، ووجوب الاجتهاد للعالم بأدلة القبلة، فإن لم يكن عالماً بأدلتها، وجب عليه التعلم وحرم التقليد، فإن لم يتمكن من التعلم، وكان قد سمع أقوال العلماء فيجب عليه الاجتهاد في أقوالهم ولا يقلد، فإن لم يسمعها جاز له تقليد العالم العارف بالأدلة، فإن لم يجده، فإنه يصلي إلى أي جهة شاء، والقول الآخر وهو المذهب يصلي أربع صلوات لأربع جهات (١٣٣) .

وما ذكرته هو معنى ما قاله الإمام مالك – رضي الله عنه – من أن معرفة الأوقات مفروضة على كل مكلف، أي سواء أعرف دخول الوقت بالطرق الموصلة له، أم كان ذلك بتقليد العارف العادل كما قال محمد عليش (١٣٤) .

أما الشافعية فقد أكدوا ما ذكره الحنفية من تقليد المخبر العدل العارف بأدلة القبلة إن وجد، ولا يعد ذلك تقليداً وسواء أكان ذلك باللفظ الصريح منه، أم بالمحاريب المعتمدة التي اعتمدها المسلمون (١٣٥) . فإن لم يجد البصير الذي لا يعرف الأدلة، وكذا الأعمى العاجز الذي لا يمكنه معرفتها من يخبرهما، ففي ذلك تفصيل ينبني على مسألة أخرى هي أن تعلم أدلة القبلة على العامي فرض عين أم كفاية (١٣٦) ؟ فإن كان فرض عين وهو ما صححه الرافعي، فيجب التعلم على العامي، وليس له أن يقلد، فإن قلد، قضى لتقصيره (١٣٧) .

وإن كان فرض كفاية– وهو ما رأى النووي أنه الأصح – فينبني عليه عدم وجوب التعلم على العامي، وله أن يقلد ولا قضاء عليه؛ لأنه لم يُنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن الصحابة أنهم ألزموا الناس بذلك (١٣٨) .

وحكى الرافعي وجهاً ثالثاً بناء على قوله السابق: وهو الصبر لإتمام الاجتهاد، ولا يصلي وإن فات الوقت (١٣٩) .

كما أضاف النووي على قوله السابق: بأن العامي إن أراد سفراً، فعليه التعلم عندئذ للحاجة، ولكثرة الاشتباه الواقع عليه. فإن لم يجد العامي من يقلده، فإنه يصلي على حسب حاله، حتى لا يخلو وقت الفريضة من الصلاة فيه، ومن ثم إذا وجد من يقلده، فإنه يعيدها(١٤٠) .

هذا عند الشافعية، أما عند الحنابلة، فإن وجد المقلد من يخبره عن يقين، فإنه يقلده (١٤١) ، كما قال الحنفية والشافعية، أما إن كان المخبر يخبره ظناً لا يقيناً، فإنه لا يقلده، إلا إن كان المقلَد عارفاً بأدلة القبلة، وكان الوقت مضيقاً، فإن كان الوقت متسعاً، فإنه يلزمه تعلم أدلة القبلة والاجتهاد بها إن أمكنه ذلك قبل خروج الوقت (١٤٢) . وهذا القول على الرغم من أن الحنابلة يرون أن تعلم أدلة القبلة مستحب (١٤٣) .

فإن جاز للمكلف التقليد وفق المذكور عند الحنابلة، فلم يجد المكلف من يقلده، فإنه يصلي، وفي الإعادة عليه وجهان (١٤٤) ، المعتمد منهما أنه لا يعيد لأنه أتى بما أُمر به (١٤٥).

فيتلخص مما سبق اتفاق الجمهور على تقليد المخبر الثقة العارف بأدلة القبلة عند اشتباهها على العامي، وعدم تمكنه من معرفتها، وقيد الحنابلة ذلك بكون الخبر عن يقين لا ظن، إلا إن كان المخبر عارفاً وضاق الوقت، فإن اتسع لزمه التعلم،، بينما ذهب المالكية إلى حرمة تقليد الثقة العارف ووجوب التعلم، فإن لم يتمكن يجتهد في أقوال العلماء التي سمعها، فإن لم يسمعها جاز له تقليد العالم العارف بالأدلة عندئذ، فإذا لم يجد العاميُ المخبرَ العارف الثقة، فلا يتحرى عند قدرته عند الحنفية في حال الصحو لعدم إعذاره بالجهل بأدلة القبلة على المفتى به، ومقابله القول بالتحري، أما عند المالكية فإنه يصلي

أربع صلوات لأربع جهات على المذهب، أما عند الشافعية فيقلد على المعتمد، فإن لم يجد من يقلده يصلي على حسب حاله، فإذا وجد من يقلده أعادها، بينما ذهب الحنابلة إلى أنه يصلي ولا يعيد على المعتمد.

والراجح عندي في هذه المسألة قول الجمهور بتقليد الثقة العارف عند الاشتباه؛ لأن إلزامه التعلم في هذه الحالة قد يفوت عليه الصلاة في وقتها، وبخاصة في هذا العصر الذي أصبح فيه العامي أكثر انشغالاً بتحصيل دنياه، وأبعد طلباً للعلم، فإذا لم يجد من يقلده فيترجح لدي قول الشافعية بالصلاة مع الإعادة؛ لأن احتمال الخطأ وارد في شرط الصلاة، لأنه صلى بلا اجتهاد، والله أعلم. إلا أنه لابد من حث العامي على تعلم أمور دينه حيث يحتاجها عندما لا يجد المقلِد الثقة.

ثانياً- أثر التقليد في الفروع في استقبال القبلة على المجتهد:

♦ **حكم تقليد المجتهد لمجتهد غيره إذا خفيت عليه أدلة القبلة** (١٤٦) .

- اختلفت مذاهب الأئمة الأربعة في هذه المسألة، وتعددت وجوهها عندهم مع اتفاقهم على القاعدة العامة وهي عدم جواز تقليد المجتهد القادر على الاجتهاد لغيره، بالإضافة إلى جواز اتباع الخبر اليقيني والمحراب المعتمد إن وُجد (١٤٧) . فقال الحنفية: على المجتهد أن يجتهد ويتحرى إذا انطمست الأعلام وتراكم الظلام، أما في الأحوال العادية فإنه يسأل مخبراً ثقة أو يعتمد على المحاريب، وهذا مبني على أنهم يعتبرون معرفة أدلة القبلة مرحلة سابقة على الاجتهاد، فيحاول المجتهد أن يعرف أدلة القبلة بالشمس والقمر والنجوم... فإن لم يعرف، ولم يجد ثقة يتحرى، ثم إنَّ رَفض الحنفية للتحري في المِصر أبلغ لوجود المخبر.

وإن كان في الصحراء والسماء صاحية ففي جواز اجتهاده وجهان المُفتى به عدم الجواز لعدم الإعذار بجهل الأدلة الظاهرة، والثاني الجواز، وإذا تحرى المجتهد ولم يصل لشيء، فإنه يؤخر، وقيل يصلي لأربع جهات، وقيل يخير، ورجح ابن عابدين الأخير؛ لأن الصلاة إلى أربع جهات تقتضي الصلاة إلى غير القبلة، وهو منهي عنه، فيقدم ترك المنهي عنه على المأمور به (١٤٨) .

وقد ذكر الحنفية لاستقبال القبلة العديد من الفروع التي تختلف أحكام كل منها تبعاً للظروف التي تعتريها (١٤٩) .

ومثال ذلك: أنّ من كان في المسجد في الليل في المِصر، ولم يجد من يسأله داخل المسجد وخارجه -لا في منزله لئلا يقع في الحرج - فإنه يتحرى عندئذ؛ لأن القبلة لا

تُعرف بلمس المسجد إلا في بعض المساجد التي يستطيع تمييز المحراب فيها بلمسها [١٥٠] .
وقال المالكية: المجتهد متى كان قادراً على الاجتهاد فلا يجوز له التقليد إلا أنه يتبع خبر الثقة اليقيني، والمحراب المعتمد المتكرر في البلدان العامرة. فإن خفيت عليه أدلة القبلة في البحر أو الصحراء، فإنه يقلد الملاح والدريّ بالصحراء إن كانا عارفَيْن دريين بالسير [١٥١] ، وإن تحير المجتهد في صلاته؛ فإما أن يتخير –أي يختار جهة– ويصلي، وإما أن يصلي أربع صلوات لأربع جهات، وهو ما قال اللخمي عنه بأنه الأصح، وإما أن يقلد [١٥٢] . أما إن أخبره المجتهد بذلك عن اجتهاد، فإنه يسأله عن وجه صوابه فإن تبيّنه، اتبعه، وإلا فلا. فإن صلى فصلاة المأموم منهما باطلة، فإن طلع الغيم ونسي أحدهما وجه اجتهاده، فإنه يسأل صاحبه، فإن تبين له صوابه اتبعه، وإلا فإنه ينتظر زوال الغيم [١٥٣] .

أما الشافعية: فقد قالوا في المجتهد الذي خفيت عليه دلائل القبلة لغيم أو ظلمة أو تعارض أدلة ثلاث طرق أصحها الطريق الأول، وفيه قولان: أظهرهما: لا يقلد؛ لأنه قادر على الاجتهاد، والتحير عارض وقد يزول، وبالتالي فإنه يصلي كيف اتفق ويقضي.

الثاني: يقلد لعجزه عن استبانة الصواب، ولا يعيد على الصحيح.

الطريق الثاني القطع بالقول الأول، الطريق الثالث القطع بالقول الثاني.

وقد نبه النووي إلى أن هذه الطرق جارية سواء أضاق الوقت أم لا، وهو المذهب [١٥٤] .

وأما الحنابلة فقد وافقوا المالكية في اعتماد خبر الثقة اليقيني –على الصحيح– والمحراب المعتمد، فإن اشتبهت القبلة على العالم، وكان عارفاً، فإنه يجتهد ويصلي على ما غلب على ظنه، وهو الصحيح، وقيل لا يجتهد ويصلي لأربع جهات، فإن تعذر الاجتهاد لغيم، أو لتعادل الأمارات عنده، فإنه يصلي على حسب حاله بلا إعادة [١٥٥] .

فيتلخص مما سبق القول بجواز اعتماد المحاريب المعتمدة، واتباع خبر الثقة اليقيني في معرفة دخول الوقت، فإن كان المجتهد في الصحراء والسماء صاحية فلا يجتهد على المفتى به عند الحنفية، لأنه لا يُعذر بجهل الأدلة الظاهرة، أما في حالة الاشتباه فقد ذهب الحنفية إلى القول بالاجتهاد، كما صرح الحنابلة بذلك على الصحيح عندهم، أما عند المالكية فإنه يقلد العارف الدري بالسير في ذلك المكان؛ لأنه خبر ثقة، إلا إن كان قوله عن اجتهاد فلا يتبعه، إلا أن يتبين دليله، والأمر قريب بين القولين في نظري؛ لأن المالكية إنما قالوا بذلك إذا كان المخبر ثقة يخبر عن علم، وإلا فبتبين الدليل والاقتناع به يحصل شيء من النظر المطلوب في الاجتهاد، والله أعلم.

أما إذا تحير المجتهد فيتخير عند الجمهور، فهو قول الحنفية في المفتى به، وكذا عند الشافعية، فيصلي كيف اتفق ويقضي ولا يقلد في أظهر القولين في الطريق الأصح، وهو قول الحنابلة أيضاً، إلا أنه لا يعيد، و يصلي أربع صلوات لأربع جهات عند المالكية على الأصح عند اللخمي، والراجح لدي عند تحير المجتهد قول الجمهور كما أرجح القول بقضاء الصلاة كما قال الشافعية؛ لأن الأصل في الصلاة المفروضة أن تُصلى مرة واحدة، وهو أولى من الصلاة إلى غير القبلة كما ذكر ابن عابدين، كما أن هذه الحالة قد تطول فيكون في ذلك مشقة، والقضاء إنما كان لاحتمال حدوث الخطأ في شرط الصلاة، أما قول اللخمي المالكي فيرد عليه– وإن كان الأحوط– أن المجتهد هنا قد بذل وسعه، فتحير حتى صلى كما قال الشافعية، والاجتهاد في العبادة على قدر الطاقة، والله أعلم.

♦ **حكم تقليد المجتهد لمجتهد غيره اجتهد في جهة القبلة إذا ضاق عليه الوقت أو خاف الفوات في حال قيامه بالاجتهاد.** [١٥٦]

قال الحنفية: إذا ضاق الوقت على المرأة المكفوفة ولم تجد من حولها فلها أن تتحرى، وتجتهد، وتصلي [١٥٧].

وقال المالكية: للمجتهد إن نسي اجتهاده وكان مع صاحبه المجتهد الذي اجتهد ثم طلع الغيم أن يتبع رأي صاحبه إن تبين له صوابه، وإلا انتظر زوال الغيم، إلا إن خاف فوات الوقت فإنه يقلده كالأعمى [١٥٨] .

وقال الشافعية: لا يجوز للمجتهد أن يقلد غيره، فإن فعل وجب قضاء الصلاة، سواء أخاف خروج الوقت أم لا، ولكن إذا خاف الفوات، صلى كيف كان، ويعيد على الصحيح. وقيل: يقلد عند خوف الفوات، وهو وجه لابن سريج. وقيل: يصبر إلى أن تظهر له القبلة وإن خاف الفوات [١٥٩] .

وبهذا يظهر أن للمكفوف أن يقلد صاحبه المجتهد إذا ضاق الوقت عليه عند الحنفية، و كذا المالكية، فللمجتهد ذلك عندهم بشرط تبين الدليل، فإن لم يجد المكفوف أحداً يتحرى عند الحنفية، والقول بالتقليد وجه عند الشافعية إلا أن الصحيح عندهم هو أنه يصلي كيف كان ويعيد. والراجح عندي تقليد المجتهد لصاحبه؛ لأنه أولى من الصلاة بلا اجتهاد مطلقاً، والله أعلم.

خاتمة:

وبعد هذه الجولة الماتعة في هذا البحث الذي يتبين من خلاله أهمية علم أصول الفقه الذي يعطينا الطريق العلمي السليم في استنباط الأحكام من مصادرها، تظهر أهمية حكم التقليد في الفروع وأثره فيها ساطعة لما يحققه القول بجوازه من التيسير في معرفة الحكم الفقهي للعامي، وتمرين الملكة الفقهية والاجتهادية لطالب العلم. **وتتلخص أهم نتائج البحث بما يأتي**:

١. التقليد هو: قبول قول الغير بلا حجة، والعمل به في مواطنه التي ذكرها الأصوليون والفقهاء تطبيق لأمر الشارع، وليس مخالفة له، واتباعاً للهوى بالتشهي.

٢. ذهب الأصوليون في حكم التقليد في الفروع الفقهية التي تحتاج إلى النظر إلى أربعة أقوال: فذهب الظاهرية وبعض المعتزلة إلى منعه، وذهب الحشوية والتعليمية إلى وجوبه، وذهب أبو علي الجبائي من المعتزلة إلى جوازه في المسائل الاجتهادية دون المنصوصة، بينما ذهب الجمهور إلى جوازه بالنسبة للعامي، وهو الراجح لأنه قولٌ لم يحكم بالوجوب مطلقاً بلا تريث، ولم يحكم بالمنع بما يخالف الواقع، أما المجتهد فقد اتفقوا على عدم جواز تقليده لغيره بعد اجتهاده، أما قبل اجتهاده فقد تعددت الأقوال في ذلك، والأصح منها عند أكثرهم هو القول بعدم الجواز، ويستثنى من ذلك حالات خاصة: مثل تعذر الاجتهاد عليه مع وجود المخبر الثقة العارف بالمجتهد فيه.

٣. ذهب المالكية في المعتمد عندهم إلى أن الاجتهاد في الأواني والثياب يختص بالبصير، بينما ذهب الشافعية إلى أن عليه الاجتهاد بها في الأظهر عندهم، والراجح لدي هو جواز تقليد الأعمى للبصير، لما للنظر من الأثر في التحري، أما الراجح عند عدم غلبة الظن بشيء بالاجتهاد وعدم وجدان المقلد، أو عند عدم وجدان المقلد على قول التقليد، أو عند تحير البصير، فهو القول بالتيمم مع الإعادة؛ لأنه الأحوط من القول بالتخمين.

٤. يجوز اعتماد البصير على قول المؤذن الثقة العارف بالوقت بدخول الوقت عند الأئمة الأربعة، وكذا عند الحنابلة إذا كان الخبر ظنياً وتعذر الاجتهاد، أما الأعمى، فجواز ذلك له آكد كما ذهب الشافعية في الأصح، والحنابلة في المعتمد.

٥. يجوز للعامي والمجتهد اعتماد قول المخبر الثقة العارف بالوقت إن كان خبره يقينياً، وكذا المحاريب المعتمدة إن وُجدت.

٦. يجوز للعامي أن يقلد المجتهد المخبر الثقة العارف بجهة القبلة إن لم يستطع معرفتها، ولم يكن عالماً بها عند الجمهور، ولا يلجأ لذلك عند المالكية إلا إن لم يتمكن من التعلم، ولم يستطع الاجتهاد في الأقوال التي سمعها من العلماء، وكذا عند الحنابلة إن

كان الوقت متسعاً وكان الخبر ظنياً فيلزمه التعلم، والراجح في ذلك القول الأول؛ لانشغال العامي بتحصيل أمور دنياه، ولكي لا تفوته الصلاة في وقتها.

٧. إذا لم يجد العامي المخبر الثقة عند عدم تمكنه من معرفة جهة القبلة، واشتباهها عليه، فإنه يصلي أربع صلوات لأربع جهات عند المالكية في المذهب، ويقلد من يجده عند الشافعية في المعتمد، وإلا فإنه يصلي على حسب حاله، ويعيد إذا وجد من يقلده، أما عند الحنابلة فيصلي ولا يعيد على المعتمد، والراجح في ذلك قول الشافعية، تيسيراً على المكلف من الصلاة إلى كل الجهات كما قال المالكية، وهو الأولى من الصلاة بلا اجتهاد مطلقاً كما قال الحنابلة.

٨. يتحرى المجتهد عند الحنفية والحنابلة على الصحيح إن خفيت عليه الأدلة، ويقلد عند المالكية الدريّ العارف بالمكان، إلا إن كان قوله عن اجتهاد، فلا يتبعه حتى يتبين دليله، أما الشافعية فعندهم ثلاث طرق أصحها: فيه وجهان أظهرهما أنه لا يقلد، بل يصلي كيف اتفق ويقضي، وكذا عند الحنابلة إن تعذر الاجتهاد على المجتهد، فيصلي على حسب حاله ولا يقلد، إلا أنه لا يعيد.

٩. إذا تحير المجتهد فيتخير عند الجمهور، و يصلي أربع صلوات لأربع جهات عند المالكية على الأصح عند اللخمي، والراجح هو الأول؛ لأن المنهي عنه – وهو الصلاة إلى غير جهة القبلة عند الصلاة إلى أربع جهات– مقدم على المأمور به، إلا أنه يقضيها عند الشافعية، ولايعيدها عند الحنابلة، والراجح لدي في ذلك قول الشافعية؛ لاحتمال الخطأ في شرط الصلاة.

١٠. يقلد المجتهد صاحبه المجتهد إذا ضاق الوقت عليه عند المالكية بشرط تبين الدليل عنده، أما الصحيح عند الشافعية فهو أنه يصلي كيف كان ويعيد، والراجح هو القول بتقليد المجتهد لصاحبه؛ لأنه أولى من الصلاة بلا اجتهاد.

التوصيات:

١. تبصير منكري التقليد والعامة بحقيقة التقليد.

٢. قيام المقلِّد بطلب العلم سعياً لتحصيل ملكة الاجتهاد، ولو بشكل جزئي؛ لما فيه من النفع في الدنيا، والأجر في الآخرة.

٣. القيام بأبحاث أو رسائل جامعية تعنى بأثر التقليد في الفروع، أو تخصيص الدراسة بباب أو كتاب منها مثل: كتاب الصلاة، بحيث يتحقق النفع الكامل من مسألة التقليد في الفروع تأصيلاً أصولياً وتطبيقاً عملياً فقهياً، ولعل هذا البحث يكون عنواناً لي لأطروحة الدكتوراه إن شاء الله تعالى.

الهوامش:

١. انظر ابن منظور، لسان العرب، ب: القاف: مادة: (قلد) ، (٣/ ٣٦٧) ، و الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ب: الدال، ف: القاف، مادة: (قلد) ، (١/ ٣٩٩) .

٢. المعافري، المحصول، (١/ ١٥٤) .

٣. انظر حاشية العطار، (٢/ ٤٣٢) .

٤. انظر ابن السمعاني، قواطع الأدلة، (٢/ ٣٤٠) ، و الآمدي (٦٣١هـ) ، الإحكام، (٤/ ٢٢٧) ، وابن جزي الغرناطي، تقريب الوصول، ص (٤٤٤) .

٥. انظر ابن قدامة، روضة الناظر، (١/ ٣٧٧) .

٦. الاجتهاد: هو« بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي، قطعياً كان أو ظنياً» ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، (٣/ ٣٨٨) .

٧. انظر السبكي، الإبهاج، (٣/ ٢٦٩) .

٨. انظر الآمدي، الإحكام، (٤/ ٢٢٨) .

٩. انظر ص (٦) من هذا البحث.

١٠. انظر البصري، المعتمد، (٢/ ٣٦٥) ، و الشيرازي، اللمع، (١/ ١٢٥) ، وابن قدامة، روضة الناظر، (١/ ٤٨٣) ، و الزركشي، البحر المحيط، (٤/ ٥٦٦) .

١١. انظر ابن حزم، الإحكام، (٢/ ٣٦٠) .

١٢. القدرية: هم من فرق المعتزلة ،تنفي صفات **الله** الأزلية، وتقول باستحالة رؤية **الله** تعالى بالأبصار، وتقول بحدوث كلامه تعالى انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، (١/ ٩٤) .

١٣. انظر ابن حزم، الإحكام، (٢/ ٢٩٥) ، و الغزالي، المستصفى، (١/ ٣٧٢) .

١٤. الحشوية: طائفة جسمت الآيات الموهمة التشبيه فقالوا بأن **الله** متميز ومختص بجهة، وقالوا بأن المسموع من القرآن هو عين كلام **الله** تعالى. انظر الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، (٣/ ١٣٨) .

١٥. التعليمية: هم الباطنية وتسميتهم بالتعليمية مأخوذة من اللقب الذي يلقبهم به أهل خراسان، والباطنية: هم من الفرق الخارجة عن الإسلام والمائلة لدين المجوسية، ومن الذين احتالوا في تأويل الشريعة. انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، (١/ ٢٦٥) وما بعدها.

١٦. انظر الغزالي، المستصفى، (١/ ٣٧١) .

١٧. انظر البصري، المعتمد، (١/ ٣٦٥) .

١٨. انظر الجصاص، الفصول في الأصول، (٢/ ٣٧٣) ، والبصري، المعتمد، (٢/ ٣٦١) ، والشيرازي، التبصرة، (١/ ٤١٤) ، و ابن العربي، المحصول، (١/ ١٥٤) ، والسبكي، الإبهاج، (٣/ ٢٦٩) ، والشاطبي، الموافقات (٤/ ٢٩٢) ، نسب الشوكاني هذا القول لأتباع الأئمة الأربعة والصحيح ما ذكرته. انظر الشوكاني، إرشاد الفحول، (١/ ٤٤٦) .

١٩. انظر البصري، المعتمد، (٢/ ٣٦١) .

٢٠. انظر الجصاص، الفصول في الأصول، (٢/ ٣٧٣) ، والبصري، المعتمد، (٢/ ٣٦٠) ، والآمدي، الإحكام، (٤/ ٢٣٤) ، و الزركشي، البحر المحيط، (٤/ ٥٦٦) .

٢١. انظر الرازي، المحصول، (٦/ ١١٥) ، و السبكي، الإبهاج، (٣/ ٢٧١) ، والإسنوي، التمهيد، (١/ ٥٢٤) .

٢٢. انظر اللكنوي، فواتح الرحموت، (٢/ ٣٩٣) .

٢٣. انظر الإسنوي، التمهيد، ص (٥٢٤) .

٢٤. انظر السبكي، الإبهاج، (٣/ ٢٧١) .

٢٥. انظر الغزالي، المستصفى، (١/ ٣٦٨) ، والرازي، المحصول، (٦/ ١١٥) ، والآمدي، الإحكام، (٤/ ٢١١) .

٢٦. انظر الرازي، المحصول، (١/ ١١٦) ، والسبكي، الإبهاج، (٣/ ٢٧١) .

٢٧. انظر الإسنوي، التمهيد، (١/ ٥٢٤) .

٢٨. انظر السبكي، الإبهاج، (٣/ ٢٧١) .

٢٩. انظر المصدر السابق.

٣٠. انظر ابن السمعاني، قواطع الأدلة، (٢/ ٣٤٢) .

٣١. انظر المصدر السابق.

٣٢. انظر ابن حزم، الإحكام، (٦/ ٢٧٦) ، و ابن حزم، النبذة الكافية، (١/ ٧١) ، و الشوكاني، إرشاد الفحول، (١/ ٤٤٧ ٤٤٨) ، و الشوكاني، القول المفيد، (١/ ٧١٩) .

٣٣. انظر الجصاص، أحكام القرآن، [النساء: ٥٩]، (٣/ ١٧٧٩) ، وابن حزم، الإحكام، (٦/ ٤٤٢) ، والشوكاني، إرشاد الفحول، (١/ ٤٤٧) .

٣٤. العام: هو الكلام المستغرق لجميع ما يصلح له، انظر ابن السمعاني، قواطع الأدلة، (١/ ١٥٤) .

٣٥. انظر الدكتور الخن محمد معاذ، القطعي والظني في الثبوت والدلالة، (ص٥٨٨) .

٣٦. انظر الرازي، المحصول، (٦/ ١٠٩) ، والآمدي، الإحكام، (٤/ ٢٣٦) ، والشوكاني، إرشاد الفحول، (١/ ٤٤٧) .

٣٧. أخرجه ابن ماجه من حديث أنس رضي **الله** عنه في سننه– عن ابن سيرين عن أنس مرفوعاً– ك: الرهون، ب: فضل العلماء والحث على طلب العلم، (١/ ٨١) ، رقم (٢٢٤) ، ورواه البزار في مسنده، مسند أبي حمزة أنس بن مالك رضي **الله** عنه، كثير بن شنظير عن محمد، (٤/ ٢٤٠) ، رقم (٦٧٤٦) ، ورواه أبو يعلى في مسنده، مسند أنس رضي **الله** عنه، (٥/ ٢٢٣) ، رقم (٢٨٣٧) ، كما رواه عن قتادة عن أنس مرفوعاً، (٥/ ٢٨٣) ، ورواه الطبراني في المعجم الأوسط، ب: الألف، من اسمه أحمد، (١/ ٧)، رقم (٩) ، كما رواه في مسند الشاميين عن مكحول عن أنس مرفوعاً، مسند شعيب بن أبي حمزة، (٤/ ٣٠٤) ، رقم (٣٣٧٥) ، ورواه الشهاب القضاعي في مسنده عن المثنى بن دينار عن أنس مرفوعاً، (١/ ١٣٦) ، رقم (١٧٥) . وفي حكم الحديث خلاف: ومذهب جمهور الحفاظ على تضعيفه؛ منهم البزار وأبو يعلى في مسندهما، وابن القطان في بيان الوهم والإيهام، والبوصيري في زوائد ابن ماجه، ومنهم من حسن طرقه أو بعضها كالمزي والسيوطي، كما ذكر السيوطي في الدرر أنه بين مخارج الحديث في الأحاديث المتواترة، وقد رجح الشيخ أحمد الغماري من المعاصرين القول بالصحة بدليل من حسنه، و**الله** أعلم بالصواب. انظر مصباح الزجاجة، ك: اتباع السنة، ب: العلماء والحث على طلب العلم، (١/ ٣٠) ، والعلل المتناهية، (١/ ٧٢) ، رقم (٦٠) وما بعده، وبيان الوهم والإيهام، ك: العلم، ذكر حديث أنس، (٥/ ٦٥٢) ، والدرر المنتثرة، حرف الطاء، (١/ ١٣) ، والمسهم في بيان حال حديث طلب العلم فريضة على كل مسلم، ص (٣–٣٧–٣٨) .

٣٨. فرض الكفاية: هو الفرض الذي إذا قام به البعض سقط عن الباقين، أما فرض العين فهوما خوطب به كل مكلف بعينه. انظر الإسنوي، التمهيد، (١/ ٧٤) .

٣٩. انظر الزركشي، البحر المحيط، (٨/ ٣٣٠) .

٤٠. انظر الآمدي، الإحكام، (٤/ ٢٣٦ – ٢٣٧) .

٤١. انظر الدكتور الخن محمد معاذ، القطعي والظني، (ص٥٨٩) .

٤٢. انظر البصري، المعتمد، (٢/ ٣٦٢) ، واللكنوي، فواتح الرحموت، (٢/ ٤٠٣) .

٤٣. انظر الآمدي، الإحكام، (٤/ ٢٣٧) .

٤٤. انظر الدكتور الخن محمد معاذ، القطعي والظني، (ص٥٩٠) .

٤٥. انظر اللكنوي، فواتح الرحموت، (٢/ ٤٠٣) .

٤٦. انظر الرازي، المحصول، (٦/ ١٠٨) .

٤٧. ابن حزم، النبذة الكافية، (١/ ٧٢) ، وابن القيم، إعلام الموقعين، (٢/ ٢٠٠–٢٠١) ، والشوكاني، القول المفيد، (١/ ٦٠) .

٤٨. انظر النبذة الكافية لابن حزم، (١/ ٧٢) ، وإعلام الموقعين لابن القيم، (٢/ ٢٠٠–٢٠١) ، والقول المفيد للشوكاني، (١/ ٦٠) .

٤٩. انظر المعتمد، البصري، (٢/ ٣٦٢) ، و الآمدي، الإحكام، (٤/ ٢٣٦) .

٥٠. المجادلة: هي المخاصمة في آيات الله بالتكذيب والكفر، انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، [غافر: ٤]، (١٥/ ٢٩٢) .

٥١. انظر الغزالي، المستصفى، (١/ ٣٧٣) .

٥٢. انظر ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، [غافر: ٤]، (٤/ ٥٤٦) .

٥٣. انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (٢/ ٥٢) .

٥٤. ليدحضوا: أي ليبطلوا ويزيلوا، انظر الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ك: الدال: مادة (دحض) ، (١/ ١٩٥) .

٥٥. انظر الغزالي، المستصفى، (١/ ٣٧٣) .

٥٦. انظر الغزالي، المستصفى، (١/ ٣٧٢ – ٣٧٣) .

٥٧. انظر البصري، المعتمد، (٢/ ٣٦٤) .

٥٨. انظر الشيرازي، التبصرة، (١/ ٤١٥) ، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، (٢/ ٣٤٥) .

٥٩. انظر الشيرازي، التبصرة، (١/ ٤١٤) ، وابن قدامة، روضة الناظر، (١/ ٣٨٢) ، والشاطبي، الموافقات، (٤/ ٢٩٣) .

٦٠. انظر الآمدي، الإحكام، (٤/ ٢٣٤) ، والشاطبي، الموافقات، (٤/ ٢٩٣) ، واللكنوي، فواتح الرحموت، (٢/ ٤٠٣) .

٦١. انظر الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، [الأنبياء: ٧]، (١٧/ ٥) ، و ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، [الأنبياء: ٧]، (٣/ ١٧٥) ، والشوكاني، إرشاد الفحول، (١/ ٤٤٧) .

٦٢. انظر الجويني، الاجتهاد من كتاب التلخيص، (١/ ١١٦) ، و الخن محمد معاذ، القطعي والظني، ص (٥٨٢) .

٦٣. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، [الأنبياء: ٧]، (١١/ ٢٧٢) .

٦٤. الذكر: هو القرآن، انظر السجستاني، غريب القرآن، (١/ ٢٣٢) .

٦٥. انظر ابن حزم، الإحكام، (٦/ ٢٧١) ، و ابن القيم، إعلام الموقعين، (٢/ ٢٣٤) .

٦٦. انظر الشوكاني، القول المفيد، (١/ ٢٠) .

٦٧. العسيف: هو الأجير، انظر ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، حرف العين، ب: العين مع السين، (٣/ ٤٦٨) .

٦٨. أخرجه البخاري في صحيحه، ك: الصلح، ب: اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، (٢/ ٩٥٩) ، رقم (٢٥٤٩) .

٦٩. انظر الصنعاني، إرشاد النقاد، (١/ ١٧١) .

٧٠. انظر ابن قدامة، روضة الناظر، (١/ ٣٨٣) ، و الآمدي، الإحكام، (٤/ ٢٣٥) ، والسبكي، الإبهاج، (٣/ ٢٦٩) .

٧١. انظر الشوكاني، القول المفيد، (١/ ٣٦) .

٧٢. انظر الغزالي، المستصفى، (١/ ٣٦٨) ، والرازي، المحصول، (٦/ ١١٥) ، و الآمدي، الإحكام، (٤/ ٢١٤) .

٧٣. الأبصار: أي العقول، انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن [الحشر: ٢]، (١٨/ ٥) .

٧٤. انظر الرازي، المحصول، (٦/ ١١٦) ، والآمدي، الإحكام، (٤/ ٢١٥) ، والسبكي، الإبهاج، (٣/ ٢٧١) .

٧٥. انظر أمير بادشاه، تيسير التحرير، (٤/ ٢٢٩) .

٧٦. لم أجده بهذا اللفظ، وإنما أخرجه البخاري في صحيحه، ك: القدر، ب: جف القلم على علم **الله**، (٦/ ٢٤٣٤) ، رقم (٦٢٢٣) ، بلفظ: «كل يعمل لما خلق له» ولفظه عند مسلم في ك: القدر، ب: كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، ص (١٠٦٢) ، رقم (٢٦٤٧) : «اعملوا فكل ميسر لما خلق له». وميسر لما خلق له: أي مهيأ ومصروف ومسهل له. انظر ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، حرف الياء، ب: الياء مع السين، مادة (يسر) ، (٥/ ٢٩٥) . ٠

٧٧. انظر الشيرازي، التبصرة، (١/ ٤٠٢) .

٧٨. انظر أمير بادشاه، تيسير التحرير، (٤/ ٢٢٩) .

٧٩. انظر السبكي، الإبهاج، (٣/ ٢٧٢) ، والشيرازي، التبصرة، (١/ ٤٠٣) .

٨٠. انظر الآمدي، الإحكام، (٤/ ٢١٣ – ٢١٤) .

٨١. انظر الشيرازي، التبصرة، (١/ ٤٠٦) .

٨٢. انظر الشيرازي، التبصرة، (١/ ٤٠٧) ، والآمدي، الإحكام، (٤/ ٢١٣) .

٨٣. انظر الدكتور الزحيلي، أصول الفقه، ص (١١٣٥) .

٨٤. انظر الغنيمي، اللباب، (١/ ٦١) ، وابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ٧٢–٧٣) .

٨٥. انظر الماوردي، الحاوي الكبير، (٢/ ٢٣٢) ، والرافعي، العزيز، (١/ ٤٦١) .

٨٦. انظر القرافي، الذخيرة، (٢/ ٨٠) .

٨٧. انظر المغربي، مواهب الجليل، (٢/ ١٣٦) ومابعدها.

٨٨. انظر المرداوي، الإنصاف، (١/ ٣٨٩) ، والبهوتي، كشاف القناع، (١/ ٢٣١) وما بعدها.

٨٩. انظر ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ٤) وما بعدها، والشربيني، مغني المحتاج، (١/ ٢٠٢) وما بعدها.

٩٠. انظر الغنيمي، اللباب، (١/ ٦٢) ، وابن عابدين، حاشية رد المحتار، (٢/ ١١) ، والشربيني، مغني المحتاج، (١/ ٢٠٢–٢٨٤) ، والمرداوي، الإنصاف، (١/ ٣٨٩–٤٢٩) .

٩١. انظر الشربيني، مغني المحتاج، (١/ ٢٠٢–٢٨٤) .

٩٢. انظر ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ١١) ، البجيرمي، التجريد لنفع العبيد، (١/ ١٦١) .

٩٣. انظر الشربيني، مغني المحتاج، (١/ ٢٨٤) .

٩٤. انظر الكاساني، بدائع الصنائع، (٥/ ٧٣) ، والمغربي، مواهب الجليل، (٢/ ١٣٦) ، والماوردي، الحاوي الكبير، (٢/ ٥–٢٣٢) ، بتصرف، والمرداوي، الإنصاف، (١/ ٤٩) .

٩٥. انظر ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ٧٢) ، والمغربي، مواهب الجليل، (٢/ ١٣٧) ، والماوردي، الحاوي الكبير، (٢/ ٢٣٢) ، والمرداوي، الإنصاف، (١/ ٤٢٩) . كون اجتناب النجاسة شرطاً لصحة الصلاة عند الحنابلة هو الصحيح من المذهب، وقيل: طهارة محل ثيابه ليست بشرط، وهو احتمال لابن عقيل، وعنه: أن اجتناب النجاسة واجب لاشرط. انظر المرداوي، الإنصاف، (١/ ٤٨٣) .

٩٦.انظر السمرقندي، تحفة الفقهاء، (٢/ ٣٤٧) ، ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ٧٢-٩٠) ، والبهوتي، كشاف القناع، (١/ ٢٩١) . وذهب الشيخ عبدالقادر من الحنابلة إلى أنها قبل الصلاة شرط وفيها ركن. انظر البهوتي، كشاف القناع، (١/ ٢٩٢) .

٩٧.انظر المغربي، مواهب الجليل، (٢/ ٢٠٦) ، والرافعي، العزيز، (١/ ٤٦٠-٤٦١) .

٩٨.انظر الغنيمي، اللباب، (١/ ٦٦) .

٩٩.انظر البهوتي، كشاف القناع، (١/ ٣٦٦) .

١٠٠. انظر المغربي، مواهب الجليل، (١/ ٢٢٠) .

١٠١. انظر الشربيني، مغني المحتاج، (١/ ٢٧٥) .

١٠٢. انظر ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ٩٣) .

١٠٣. انظر القرافي، الذخيرة، (٢/ ١٥٢) ، و الشربيني، مغني المحتاج، (١/ ٢٧٥) .

١٠٤. انظر البهوتي، كشاف القناع، (١/ ٣٧٤) .

١٠٥. انظر ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ٩٣) ، والشربيني، مغني المحتاج، (١/ ٢٩٨-٣٠٤) ، والمرداوي، الإنصاف، (١/ ٣٧٨) ، والبهوتي، كشاف القناع، (١/ ٣٦٦-٣٧٤) .

١٠٦. انظر القرافي، الذخيرة، (١٣٨-١٤٤) ، وابن اسحاق، التوضيح، (١/ ١٣٩-١٧٢) ، والمغربي، مواهب الجليل، (٢/ ١٣٨) .

١٠٧. انظر المغربي، مواهب الجليل، (٢/ ١٣٨) .

١٠٨. انظر الإسنوي، التمهيد، (١/ ٥٢٥) .

١٠٩. انظر القرافي، الذخيرة، (١/ ١٧٦) ، والنووي، روضة الطالبين، (١/ ١٤٦) .

١١٠. انظر النووي، روضة الطالبين، (١/ ١٤٦) .

١١١. انظر القرافي، الذخيرة، (١/ ١٧٦) ، والنووي، روضة الطالبين، (١/ ١٤٦) .

١١٢. انظر النووي، روضة الطالبين، (١/ ١٤٦) .

١١٣. انظر القرافي، الذخيرة، (١/ ١٧٦) .

١١٤. انظر السيوطي، الأشباه والنظائر، (١/ ٣٦٥) .

١١٥. انظر النووي، روضة الطالبين، (١/ ١٤٦) .

١١٦. انظر الإسنوي، التمهيد، (١/ ٥٢٥) .

١١٧. انظر ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ٩٢) ، والمغربي، مواهب الجليل، (٢/ ١٦) ، والنووي، المجموع، (٣/ ٧٩) ، والسيوطي، الأشباه والنظائر، (١/ ٣٦٤) ، والبهوتي، كشاف القناع، (١/ ٢٤٠) .

١١٨. انظر ابن نجيم، البحر الرائق، (١/ ٢٦٠) وما بعدها، وابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ٢٩) .

١١٩. انظر المغربي، مواهب الجليل، (٢/ ١٦) .

١٢٠. انظر النووي، المجموع، (٣/ ٧٩) ، والسيوطي، الأشباه والنظائر، (١/ ٣٦٤) .

١٢١. انظر النووي، المجموع، (٣/ ٧٩) .

١٢٢. انظر ابن قدامة، المغني، (٢/ ٣٢) ، والبهوتي، كشاف القناع، (١/ ٢٤٠) .

١٢٣. أخرجه أبو داود – ك: الصلاة – ب: ما يجب على المؤذن من تعاهد الوقت، (١/ ٨٠) ، رقم (٥١٧) ، وأخرجه الترمذي – أبواب الصلاة – ب: ما جاء في أن الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن، (١/ ٤٠٢) ، رقم (٢٠٧) ، وأخرجه أحمد – مسند أبي هريرة t – (١٤/ ٤٨٥) ، رقم (٨٩٠٩) ، قال الهيثمي: رواه أحمد والطبراني في الكبير ورجاله موثوقون. انظر الهيثمي، مجمع الزوائد، (٢/ ١٠١) ، رقم (١٩٠٢) .

١٢٤. انظر ابن قدامة، المغني، (٢/ ٣٢) .

١٢٥. انظر ابن قدامة، المغني، (٢/ ٣١) ، والبهوتي، كشاف القناع، (١/ ٢٤٠) .

قال ابن نجيم وابن حمدان: يعمل بقبول المؤذن بدار الإسلام لا بدار الحرب، فإن كان بدار الحرب فلا يؤخذ بقوله حتى يتأكد من إسلامه، هذا وقد خالف تقي الدين معظم الحنابلة بذهابه إلى عدم جواز التقليد في دخول الوقت إن كان العلم بالوقت ممكناً، وذكر أن هذا هو قول أحمد t. انظر المرداوي، الإنصاف، (١/ ٤٤٠ – ٤٤١) .

١٢٦. أدلة القبلة: هي الأدلة التي يستعين بها من هو غائب عن مكة لمعرفة جهة القبلة وهي المحاريب والقمر والنجوم والشمس والجبال والأنهار والبحار والعروض والأطوال مع الدائرة الهندسية، والرياح وغير ذلك. انظر ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ١١١) ، والقرافي، الذخيرة، (٢/ ١٢٤) ، والشربيني، مغني المحتاج، (١/ ٢٢٦) ، والمرداوي، الإنصاف، (٢/ ١٠) وما بعدها.

١٢٧. انظر الإسنوي، التمهيد، (١/ ٥٢٧) .

١٢٨. انظر ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ١١٣) .

١٢٩. انظر ابن نجيم، البحر الرائق، (١/ ٣٠٣) .

١٣٠. انظر ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ١١٦) .

١٣١. انظر المصدر السابق، (٢/ ١١٧) .

١٣٢. انظر الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، (١/ ١٧١) ، وابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ١١٧) .

١٣٣. انظر القرافي، الذخيرة، (٢/ ١٢٢) ، والمغربي، مواهب الجليل، (٢/ ١٩٨) .

١٣٤. انظر المغربي، مواهب الجليل، (٣/ ١٧) .

١٣٥. انظر النووي، روضة الطالبين، (١/ ٣٢٥) ، وقال السيوطي: "ولا خلاف أنه – أي الأعمى – لا يجتهد في القبلة لأن غالب أدلتها بصرية". السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، (١/ ٣٦٤) .

١٣٦. انظر الرافعي، العزيز شرح الوجيز، (١/ ٤٤٩) .

١٣٧. انظر الرافعي، العزيز شرح الوجيز، (١/ ٤٤٩) ، والنووي، روضة الطالبين، (١/ ٣٢٧) .

١٣٨. انظر النووي، روضة الطالبين، (١/ ٣٢٧) ، والنووي، المجموع، (٣/ ٢٠٤) .

١٣٩. انظر الرافعي، العزيز شرح الوجيز، (١/ ٤٥٠) .

١٤٠. انظر النووي، روضة الطالبين، (١/ ٣٢٧) ، والنووي، المجموع، (٣/ ٢٠٩) .

١٤١. انظر البهوتي، كشاف القناع، (١/ ٢٨٦) .

١٤٢. انظر البهوتي، كشاف القناع، (١/ ٢٩١) .

١٤٣. ذهب أبو المعالي وغيره من الحنابلة إلى وجوب التعلم على المكلف، وأنه يحتمل عكسه لندرته، فإن دخل الوقت وخفيت القبلة عليه لزمه قولاً واحداً، لقصر زمنه. انظر المرداوي، الإنصاف، (٢/ ١٣) .

١٤٤. انظر ابن قدامة، الكافي، (١/ ٢٦١) ، وذكر ابن أبي القاسم عبدالرحمن بن عمر بأن المكلف إذا لم يمكنه التعلم لضيق الوقت فإنه يصلي أربع صلوات لأربع جهات كما قال المالكية في أحد قولين. انظر المرداوي، الإنصاف، (٢/ ١٤) .

١٤٥. انظر البهوتي، كشاف القناع، (١/ ٢٩٠) .

١٤٦. انظر الإسنوي، التمهيد، (١/ ٥٢٥) .

١٤٧. انظر ابن نجيم، البحر الرائق، (١/ ٣٠٣) ، وابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ١١٤) ، والقرافي، الذخيرة، (١/ ١٤٢) ، والرافعي، العزيز شرح الوجيز، (١/ ٤٤٨ – ٤٤٩) ، والمرداوي، الإنصاف، (٢/ ١١) .

١٤٨. انظر ابن نجيم، البحر الرائق، (١/ ٣٠٣) ، وابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (١/ ٢٠٦) ، و (٢/ ١١٦–١١٨) .

١٤٩. انظر ابن نجيم، البحر الرائق، (١/ ٣٠٣) ، والشيخ نظام وآخرين، الفتاوى الهندية، (٥/ ٥٦٥) ، وابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ١١٧) .

١٥٠. انظر ابن نجيم، البحر الرائق، (١/ ٣٠٣) وما بعدها، وابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (٢/ ١١٦) .

١٥١. انظر القرافي، الذخيرة، (١/ ١٢٣ – ١٤٢) .

١٥٢. انظر القرافي، الذخيرة، (١/ ١٢٢) ، والمغربي، مواهب الجليل، (٢/ ١٩٨) .

١٥٣. انظر القرافي، الذخيرة، (١/ ١٣٤ – ١٣٥) .

١٥٤. انظر النووي، روضة الطالبين، (١/ ٣٢٧) ، والنووي، المجموع، (١/ ٢١١) ، والرافعي، العزيز شرح الوجيز، (١/ ٤٤٨) .

ذهب إمام الحرمين إلى أن هذا الكلام يجري عند ضيق الوقت للحاجة أما بدونه فلا يجوز، ثم ذكر في المسألة نوع احتمال وسببه الإلحاق بالتيمم في أول الوقت مع العلم بأنه ينتهي إلى الماء في آخر الوقت. انظر المصادر المذكورة.

١٥٥. انظر ابن قدامة، الكافي، (١/ ٢٥٨) وما بعدها، والمرداوي، الإنصاف، (٢/ ١١) وما بعدها، والبهوتي، كشاف القناع، (١/ ٢٨٦) .

١٥٦. انظر الإسنوي، التمهيد، (١/ ٥٢٥) .

١٥٧. انظر الشيخ نظام وآخرين، الفتاوى الهندية، (٥/ ٤٦٤) ، التقييد بعدم وجود من يحولها للقبلة على قول الصاحبين، أما عند أبي حنيفة فالقادر بقدرة غيره لا يعد قادراً عنده. انظر ابن نجيم، البحر الرائق، (١/ ٣٠٢) .

١٥٨. انظر القرافي، الذخيرة، (١/ ١٣٥) .

١٥٩. انظر الرافعي، العزيز شرح الوجيز، (١/ ٤٤٧) ، والنووي، روضة الطالبين، (١/ ٣٢٧) .

المصادر والمراجع:

١. ابن اسحاق خليل المالكي (٧٧٦هـ) ، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، دراسة وتحقيق: وليد ابن عبدالرحمن الحمدان، إشراف: أ.د. محمدالهادي أبو الأجفان، (١٤٢١هـ) .

٢. ابن الأثير أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (٦٠٦هـ) ، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر الزاوي، محمود الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، (١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م) .

٣. ابن الجوزي عبدالرحمن بن علي (٥٩٧هـ) ، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تحقيق خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١) ، (١٤٠٣هـ) .

٤. ابن السمعاني منصور بن محمد بن عبد الجبار (٤٨٩هـ) ، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن اسماعيل الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٤١٨هـ – ١٩٩٧م) .

٥. ابن القطان أبو الحسن علي بن محمد بن عبدالملك الفاسي (٦٢٨هـ) ، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، تحقيق الدكتور الحسين آيت سعيد، الرياض، دار طيبة، (١٤١٨هـ، ١٩٩٧م) .

٦. ابن القيم شمس الدين محمد بن أبي بكر (٧٥١هـ) ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الجيل.

٧. ابن الملقن أبو حفص سراج الدين عمر بن علي (٨٠٤هـ) ، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق مصطفى أبو الغيط، عبد الله بن سليمان، ياسر كمال، الرياض، دار الهجرة، ط (١) (١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م) .

٨. ابن أمير الحاج (٨٧٩هـ) ، التقرير والتحبير في علم الأصول، بيروت، دار الفكر، (١٤١٧هـ – ١٩٩٦م) .

٩. ابن تيمية أبو البركات بن عبدالسلام بن تيمية (٦٥٢هـ) ، وولده عبد الحليم (٦٨٢ه) ، وأحمد ابن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (٧٢٨هـ) ، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، دار المدني.

١٠. ابن جرير الطبري أبو جعفر محمد (٣١٠هـ) ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت، دار الفكر.

١١. ابن جزي الغرناطي أبو القاسم محمد بن أحمد (٧٤١هـ) ، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق د. محمد مختار الشنقيطي، المدينة المنورة، ط (٢) ، (١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م) .

١٢. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي (٨٥٢هـ) ، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنورة، (١٣٨٤هـ – ١٩٦٤م) .

١٣. ابن حزم الظاهري علي بن أحمد (٤٥٦هـ) ، النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١) ، (١٤٠٥هـ) .

١٤. ابن حنبل الإمام أحمد (٢٤١هـ) ، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حققه شعيب أرناؤوط، عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط (١) ، (١٤١٧هـ – ١٩٩٧م) .

١٥. ابن عابدين محمد أمين (١٢٥٢هـ) ، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين) ، دراسة وتحقيق وتعليق عادل عبد الموجود، علي معوض، قدم له وقرظه د. محمد بكر اسماعيل، الرياض، دار عالم الكتب، (١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م) .

١٦. ابن قدامة أبو محمد موفق الدين عبد الله (٦٢٠هـ) ، المغني (شرح مختصر الخرقي) ، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، د. عبد الفتاح الحلو، الرياض، دار عالم الكتب، ط (٣) ، (١٤١٧هـ–١٩٩٧م) .

١٧. ابن كثير اسماعيل بن عمر الدمشقي (٧٧٤هـ) ، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر، (١٤٠١هـ) .

١٨. ابن منظور الإفريقي محمد بن مكرم (٧١١هـ) ، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط (١) .

١٩. ابن نجيم الحنفي زين الدين (٩٧٠هـ) ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار المعرفة.

٢٠. الإسنوي عبد الرحيم بن الحسن (٧٧٢هـ) ، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط (١) ، (١٤٠١هـ – ١٩٨١م) .

٢١. الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد (٥٠٢هـ) ، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، لبنان، دار المعرفة.

٢٢. الآمدي أبو الحسن علي بن محمد (٦٣١هـ) ، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد جميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط (١) ، (١٤٠٤هـ) .

٢٣. أمير بادشاه محمد أمين (٩٧٢هـ) ، تيسير التحرير، بيروت، دار الفكر.

٢٤. الأندلسي علي بن أحمد بن حزم (٤٥٦هـ) ، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق لجنة من العلماء، بيروت، دار الجيل، ط (٢) ، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م) .

٢٥. البجيرمي سليمان بن محمد بن عمر (١٢٢١ه) ، التجريد لنفع العبيد (حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب لزكريا الأنصاري (٩٢٦ه) ، ديار بكر، تركيا، المكتبة الإسلامية.

٢٦. البزار أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبدالخالق العتكي (٢٩٢هـ) ، البحر الزخار المعروف بمسند البزار، تحقيق عادل بن سعد، راجعه وقرأه وقدم له بدر بن عبدالله البدر، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط (١) ، (١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م) .

٢٧. البصري أبو الحسين محمد بن علي الطيب (٤٣٦هـ) ، المعتمد، تحقيق خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١) ، (١٤٠٣هـ) .

٢٨. البغدادي عبد القاهر بن طاهر بن محمد (٤٢٩هـ) ، الفَرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية، الآفاق الجديدة، بيروت، ط (٢) ، (١٩٧٧ م) .

٢٩. البهوتي منصور بن يونس (١٠٥١هـ) ، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق محمد أمين الضناوي، بيروت، عالم الكتب، ط (١) ، (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م) .

٣٠. البوصيري شهاب الدين أحمد بن أبي بكر (٨٤٠هـ) ، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، بيروت، دار الجنان.

٣١. الترمذي محمد بن عيسى أبو عيسى (٢٧٩هـ) ، سنن الترمذي، (الجامع الصحيح سنن الترمذي) ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مصر، مصطفى البابي الحلبي.

٣٢. الجصاص أحمد بن علي (٣٧٠هـ) ، أحكام القرآن، تحقيق محمد صادق، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٤٠٥هـ) .

٣٣. الجويني أبو المعالي إمام الحرمين (٤٧٨هـ) ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، تحقيق محمد موسى، علي عبد الحميد، مصر، مطبعة السعادة.

٣٤. الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (٤٧٨هـ) ، الاجتهاد من كتاب التلخيص لإمام الحرمين، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، دمشق، بيروت، دار العلوم الثقافية، ط (١)، (١٤٠٨هـ) .

٣٥. الخن الدكتور محمد معاذ مصطفى، القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين، دمشق، دار الكلم الطيب، ط (١) ، (١٤٢٨هـ ٢٠٠٧ م) ، (ص٥٨٨) .

٣٦. الرازي محمد بن عمر بن الحسين (٦٠٦هـ) ، المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط (١) ، (١٤٠٠هـ) .

٣٧. الرافعي أبو القاسم عبد الكريم بن محمد (٦٢٣هـ) ، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، تحقيق وتعليق علي معوض، عادل عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١) ، (١٤١٧هـ – ١٩٩٧م) .

٣٨. الزحيلي الدكتور وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دمشق، دار الفكر، ط (١) ، (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م) .

٣٩. الزركشي بدر الدين بن بهادر (٧٩٤هـ) ، البحر المحيط في أصول الفقه، حققه لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي، (١٤١٤هـ – ١٩٩٤م) .

٤٠. الزركشي محمد بن بهادر بن عبد الله (٧٩٤هـ) ، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار المعرفة، (١٣٩١هـ) .

٤١. السبكي علي بن عبد الكافي (٧٧١هـ) ، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي٦٨٥ه) ، تحقيق جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١) ، (١٤٠٤هـ) .

٤٢. السجستاني أبو بكر محمد بن عزيز (٣٣٠هـ) ، غريب القرآن، تحقيق محمد أديب عبد الواحد جمران، دار قتيبة، (١٤١٦هـ – ١٩٩٥م) .

٤٣. السجستاني أبو داود سليمان بن الأشعث (٢٧٥هـ) ، سنن أبي داود، اعتنى به فريق بيت الأفكار الدولية.

٤٤. السمرقندي علاء الدين محمد (٥٣٩ه) ، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١) (١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م) .

٤٥. السيوطي جلال الدين عبد الرحمن (٩١١هـ) ، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط (٢) ، (١٤١٨هـ – ١٩٩٧م) .

٤٦. السيوطي جلال الدين (٩١١هـ) ، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، د. ط، د. ت

٤٧. الشربيني شمس الدين محمد بن الخطيب (٩٧٧هـ) ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، اعتنى به محمد عيتاني، بيروت، دار المعرفة، ط (١) ، (١٤١٨هـ – ١٩٩٧م) .

٤٨. الشنقيطي محمد الأمين بن المختار (١٣٩٣هـ) ، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، أشرف عليه: بكر بن عبد الله أبو زيد، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ط (١) ، (١٤٢٦هـ) .

٤٩. الشوكاني محمد بن علي بن محمد (١٢٥٠هـ) ، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمد سعيد البدري، بيروت، دار الفكر، ط (١) ، (١٤١٢هـ – ١٩٩٢م) .

٥٠. الشوكاني محمد بن علي بن محمد (١٢٥٠هـ) ، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، تحقيق عبد الرحمن عبد الخالق، الكويت، دار القلم، ط (١) ، (١٣٩٦هـ) .

٥١. الشيخ نظام (ت١١٦١هـ) وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمكيرية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، ضبطه وصححه عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١) ، (١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م) .

٥٢. الصنعاني محمد بن إسماعيل (١١٨٢هـ) ، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق صلاح الدين مقبول أحمد، الكويت، الدار السلفية، ط (١) ، (١٤٠٥هـ) .

٥٣. الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد (٣٦٠هـ) ، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله الحسيني، القاهرة، دار الحرمين، (١٤١٥هـ) .

٥٤. الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد (٣٦٠هـ) ، مسند الشاميين، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط (١) ، (١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م)

٥٥. العطار حسن (١٢٥٠هـ) ، حاشية العطار على جمع الجوامع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١) ، (١٤٢٠هـ– ١٩٩٩م) .

٥٦. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥هـ) ، المستصفى من علم الأصول، أبو حامد، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١) ، (١٤١٣هـ) .

٥٧. الغماري أحمد بن محمد بن الصديق، المسهم في بيان حال حديث طلب العلم فريضة على كل مسلم، الرياض، مكتبة طبرية.

٥٨. الغنيمي الميداني عبدالغني (١٢٩٨ه) ، اللباب في شرح الكتاب، بيروت، دار الكتب العلمية.

٥٩. الفيروز أبادي إبراهيم بن علي الشيرازي (٤٧٦هـ) ، اللمع في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١) ، (١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م) .

٦٠. الفيروز أبادي الشيرازي إبراهيم بن علي بن يوسف (٤٧٦هـ) ، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمد هيتو، دمشق، دار الفكر، ط (١) ، (١٤٠٠هـ) .

٦١. الفيروز أبادي محمد بن يعقوب (٨١٧هـ) ، القاموس المحيط، بيروت، مؤسسة الرسالة.

٦٢. القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ) ، الذخيرة، تحقيق د. أحمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط (١) ، (١٩٩٤م) .

٦٣. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد (٦٧١هـ) ، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمَّنه من السُّنَّة وآي الفرقان، تحقيق هشام البخاري، الرياض، دار عالم الكتب، (١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م) .

٦٤. القزويني أبو عبد الله محمد بن يزيد (٢٧٣هـ) ، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر.

٦٥. القضاعي محمد بن سلامة بن جعفر أبو عبدالله (٤٥٤هـ) ، مسند الشهاب، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط (٢) ، (١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م) .

٦٦. الكاساني علاء الدين (٥٨٧ه) ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٩٨٢م) .

٦٧. اللخمي الغرناطي إبراهيم بن موسى (٧٩٠هـ) ، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة.

٦٨. اللكنوي محمد بن محمد (١٢٢٥هـ) ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، مسلم الثبوت لابن عبد الشكور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١) ، (١٣٢٤هـ) .

٦٩.الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (٤٥٠ه) ، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه وهو شرح مختصر المزني، تحقيق وتعليق الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، قدم له وقرظه أ. د. محمد بكر اسماعيل، أ. د. عبدالفتاح أبوسنة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١) ، (١٤١٤هـ، ١٩٩٤م) .

٧٠.المرداوي أبو الحسن علاء الدين علي بن سلمان (٨٨٥هـ) ، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، صححه وحققه محمد حامد الفقي، ط (١) ، (١٣٧٥هـ – ١٩٥٦هـ) .

٧١.المعافيري أبو بكر بن المالكي (٥٤٣هـ) ، المحصول في أصول الفقه، تحقيق حسن علي بيدري، سعيد فوده، عمان، دار البيارق، ط (١) ، (١٤٢٠هـ) .

٧٢.المغربي أبو عبد الله محمد بن محمد (٩٥٤هـ) ، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه زكريا عميرات، دار عالم الكتب.

٧٣.المقدسي ابن قدامة عبد الله بن أحمد (٦٢٠هـ) ، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق د. عبد العزيز السعيد، الرياض، جامعة الإمام محمد سعود، ط (٢) ، (١٣٩٩هـ) .

٧٤.المقدسي أبو محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة (٦٢٠هـ) ، الكافي، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط (١) ، (١٤١٧هـ – ١٩٩٧م) .

٧٥.الموصلي أحمد بن علي بن المثنى أبويعلى الموصلي التميمي (٣٠٧هـ) ، مسند أبي يعلى، تحقيق حسين سليم أسد، ط (١) ، (١٤٠٤هـ، ١٩٨٤) .

٧٦.النووي أبو زكريا يحيى بن شرف (٦٧٦هـ) ، المجموع شرح المهذب للشيرازي، حققه وعلق عليه وأكمله بعد نقصانه محمد نجيب المطيعي، جدة، مكتبة الإرشاد.

٧٧.النووي أبو زكريا يحيى بن شرف (٦٧٦هـ) ، روضة الطالبين، تحقيق عادل عبد الموجود، علي المعوض، الرياض، دار عالم الكتب، (١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م) .

٧٨.النيسابوري مسلم بن الحجاج أبو الحسين (٢٦١هـ) ، صحيح مسلم، الرياض، إخراج وتنفيذ بيت الأفكار الدولية، (١٤١٩هـ – ١٩٩٨م) .

٧٩. الهيثمي علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، القاهرة، دار الريان للتراث، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٤٠٧هـ) .

أسباب الترجيح بين القراءات المتواترة دراسة ونقد*

د. عماد عادل أبو مغلي**

---

* تاريخ التسليم: ٣/ ٦/ ٢٠١٢م، تاريخ القبول: ٨/ ١٠/ ٢٠١٢م.

** أستاذ مساعد/ قسم الشريعة/ كلية الآداب/ جامعة الإسراء/ عمان/ الأردن.

ملخّص:

يهدف هذا البحث إلى جمع الأسباب التي دفعت بعض العلماء للمفاضلة بين القراءات القرآنية المتواترة ودراستها ونقدها، وترجيح بعضها على بعض، وبيان فيما إذا كانت هذه الأسباب جديرة بالاعتبار، وما خطورة المفاضلة بين القراءات المتواترة؟ وإذا كان أمر الترجيح بين القراءات المتواترة ممنوعاً ومحظوراً، فما فائدة هذا التعدد؟ وكيف يمكننا التعامل مع الآيات التي تحمل أكثر من وجه من وجوه القراءات؟

Abstract:

This paper aims at assembling, studying, and assessing the premises that made some Muslim scholars side with or against one of the agreed upon methods of recitation of the Holy Quran, with the aim of reaching conclusions on the superiority of one method over the others. The study also tries to fathom the following questions: Are the reasons that made some Muslim scholars prefer one method of recitation over the others worthy of consideration? What are the dangers of outweighing one of the recitation methods over the others? If outweighing one of the methods of recitation is forbidden, what is the benefit of having these various methods of recitation? Finally, how are we supposed to tackle the Ayas that can be recited in more than one method of recitation?

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين لم ينطق عن الهوى وما كان على الغيب بظنين، بلّغ الرسالة ولم ينقص من الأمانة حرفاً، ولم يغمض عن بيان الذكر طرفا...

أما بعد، فقد شاءت حكمة الله تعالى وتيسيره على هذه الأمة أن أنزل كتابه على سبعة أحرف كلها شافٍ كافٍ، وكان من نتيجة ذلك القراءات المتواترة التي حفظها لنا الأئمة الثقات، ونقلها جمعٌ عن جمعٍ –شأن القرآن الكريم– تحيل العادة والمنطق تواطؤهم على الكذب، وأصبح مفهوم التواتر كما هو معلوم مفهوماً اصطلاحياً مفاده: نقل الخبر من جماعة عن جماعة، الأمر الذي يستلزم عدم التشكيك في صحة المنقول. وقد صرف العلماء عنايتهم لتوجيه هذه القراءات، وبيان الحجة لكل منها، وأُلّفت في ذلك المؤلفات الكثيرة؛ منها: إعراب القراءات السبع وعللها لابن خالوية (٣٧٠ هـ) ، والحجة للقراء السبعة لأبي علي الفارسي (٣٧٧هـ) والكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها لمكي بن أبي طالب القيسي (٤٣٧ هـ) ... وغير ذلك من المؤلفات قديماً وحديثاً.

ومع أن علماءنا الأفاضل بذلوا جهوداً كبيرة في جانب بيان المعاني القرآنية المستفادة من تعدد القراءات المتواترة، وما قدموه من جهد موصول لحفظ أصول هذه القراءات والقُراء، فإننا وجدنا أئمة يُشهد لهم بالفضل والورع والتقوى قاموا بالترجيح بين القراءات المتواترة لدرجة أنهم فاضلوا بين قراءة وأخرى، الأمر الذي استلزم منهم بالطبع استبعاد بعض القراءات المتواترة، والحكم عليها بالضعف، ومعلوم أن كل قراءة قرآنية متواترة قرآنٌ بحد ذاتها، وأن ترجيح قراءة على أخرى هو بمثابة ترجيح آية على آية ولا أحد يملك ذلك، الأمر الذي يستلزم منّا الوقوف عليه بحذر، وبيان الأسباب التي دفعت بهؤلاء العلماء الأفاضل للترجيح بين القراءات المتواترة، ومناقشة هذه الأسباب ونقدها وتفنيدها، ويؤيدنا بهذا النقد و التفنيد ما أشرنا إليه من كون كل قراءة متواترة هي آية منزّلة تحصنت بحفظ الله لها بكونها لا يأتيها الباطل لا من بين يديها ولا من خلفها.

تأسيساً على ما سبق جاءت هذه الدراسة لجمع الأسباب التي كانت كامنة وراء هذا الترجيح، وضرب الأمثلة لكل سبب ومناقشة ذلك، هذا وقد جعلت هذه الأسباب بعد جمعها مطالباً لهذه الدراسة، بحيث يُشكل كل مطلب سبباً من الأسباب

التي دفعت البعض للترجيح، وكان ذلك على النحو الآتي:

- المطلب الأول: ترجيح معنى على معنى
- المطلب الثاني: تفرد أحد الرواة بقراءة مقابل الجمهور.
- المطلب الثالث: قياس بعض الآيات التي فيها أكثر من قراءة على آيات أخرى ليس لها إلا وجه واحد من القراءة.

هذا وقد كان منهج الدراسة في هذا البحث منهجاً استقرائياً وتحليلياً بالوقت ذاته، حيث عمد الباحث إلى استقراء وجمع الأسباب الموجبة للترجيح – من وجهة نظر أصحابها – من كتب التفسير والقراءات وعلوم القرآن، وبعد ذلك تم تحليل هذه الأسباب ومناقشتها.

وقد خلصت هذه الدراسة لجملة نتائج ضمنتها في الخاتمة، وكان من أبرز هذه النتائج أنّ كل القراءات المتواترة صحيحة لا يجوز الترجيح بينها، فكل قراءة متواترة بمثابة آية، والأصل الجمع بين هذه القراءات لا الترجيح بينها.

المطلب الأول:

ترجيح معنى قراءة على معنى قراءة أخرى:

من المفارقات التي وقع فيها بعض العلماء، رفضهم بعض القراءات المتواترة لعدم قبولهم للمعنى المستفاد منها، هذا الموقف يفضي إلى الاعتراض على معنى قرآني معجز أنزله **الله**، عذرهم أنهم لا يعتقدون قرآنية القراءة التي يعترضون عليها، وأنهم اعتقدوا أن الأمر لا يعدو كونه اجتهاداً من القارئ، وهذا خلل منهجي علمي ما كان ليقبل من هؤلاء الأعلام، ولكن لكل جواد كبوة، والعصمة لأنبياء **الله** تعالى ورسله.

ونورد طرفاً من أمثلة ذلك:

المثال الأول: في قوله تعالى ﴿مَلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ من سورة الفاتحة، قرأ عاصم والكسائي ويعقوب وخلف في اختياره، بإثباتَ ألف بعد الميم لفظاً (مالك) والباقون بحذفها (ملك) .[١]

والقراءتان متواتران، لذا يجب قبولهما وعدم الترجيح بينهما، ولكننا وجدنا بعض المفسرين وبعض من كتب في توجيه القراءات يفضل إحدى القراءتين على أختها، ومن أبرز هؤلاء شيخ المفسرين الطبري والزمخشري وأبو عمرو وأبو عبيد القاسم بن سلام ومحمد رشيد رضا وغيرهم، وتاليا أهم ما ذكروه من حجج لترجيح قراءة: (ملك) على: (مالك) ، ثم أردفها بالمناقشة.

أهم أدلة الإمام الطبري: [٢]

لقد ذكر ابن جرير عند تفسير هذه الآية الكريمة القراءتين، ومع أنه أرشدنا إلى أن اختياره لإحدى القراءتين فصّله في كتاب القراءات الذي لم يصل إلينا لسوء الحظ، مع ذلك فلقد أطال النفس، وبالغ في جدله ودفاعه عن وجهة نظره مبلغاً عظيماً [٣] ، يقول رحمه الله: "وأولى التأويلين، وأصح القراءتين في التلاوة عندي التأويل الأول وهي قراء من قرأ (ملك) بمعنى الملك ويبدأ بإقامة الحجج على ما ذهب إليه. وسنوجز هذه الحجج إذ يصعب أن ننقل ما ذكره لأنه يحتاج منا إلى صفحات كثيرة". [٤]

♦ **الحجة الأولى:**

إنَ (المُلك) بضم الميم، الذي تدل عليه قراءة مَلك، أعم من المِلك (بكسر الميم) الذي تدل عليه قراءة (مالك) ، فكل ملك مالك وليس كل مالك ملكاً، وعلى هذا فقراءة (ملك) هي الحرَية بالقبول، والجديرة بالترجيح. وسنرجئ مناقشة ذلك بعد سرد كافة حجج هذا الفريق.

♦ **الحجة الثانية:**

يقول ابن جرير إن قراءة: (مالك) ينبني عليها خطأ يجل عنه القرآن، لذا فهي حرَية بأن تكون مرجوحة لا راجحة. ويفصّل ابن جرير –رحمه الله– حجته كما يأتي: إن (مالك) معناها الرب، ومن معاني كلمة الرب: المالك. وعلى هذا فتكون كلمة (مالك) قد ذكرت مرتين، ذكرت بلفظها في قوله ﴿مَلِكِ يَومِ ٱلدِّينِ﴾ وذكرت بمعناها في قوله: ﴿رَبِّ ٱلعَلَمِينَ﴾. وهذا تكرار غير محمود في كتاب الله.

ولم يكتف ابن جرير بهاتين الحجتين بل يريد أن يسد كل الطرق على من يرجح قراءة مالك. أو يجعلها مساوية لأختها. فيصور لنا أن معترضاً اعترض عليه بما يرفع قراءة مالك لدرجة القبول والترجيح وخلاصة هذا الاعتراض كما يصوره الطبري: أن قوله: ﴿رَبِّ ٱلعَلَمِينَ﴾ يعني عالمي الدنيا، وأن قوله ﴿مَلِكِ يَومِ ٱلدِّينِ﴾ إنما يعني يوم القيامة، وعلى هذا فلا تكرار، لأن كلمة (مالك) التي ذكرت بلفظها أنبأت عن يوم القيامة، وكلمة) مالك (التي ذكرت بمعناها تحدثت عن الدنيا. ويشدد ابن جرير النكير على هذا المعترض ويجهله، ويقول له: إن زعمت أن كلمة العالمين تدل على عالمي الدنيا، فإن آخر سيقول: إن كلمة عالمين تدل على الذين كانوا في عهد النبي خاصة. ولما كان هذا غير جائز، فقولك فيما زعمته أن العالمين يقصد بها عوالم الدنيا غير جائز كذلك.

ويتصور ابن جرير اعتراضاً آخر وهو أن معنى ﴿مَلِكِ يَومِ ٱلدِّينِ﴾: أي مالك إقامة يوم الدين، ويرد ابن جرير هذا الاعتراض كذلك؛ لأن الذين سيحييهم يوم القيامة هم الذين كانوا

في الدنيا فكلمة: (الرب) في الآية تغني عن كلمة: (مالك) في هذه الآية الكريمة. وعلى هذا فقراءة: (ملك) هي سيدة القراءتين.

هذا ما ذهب إليه ابن جرير في إقامة الحجج، ورد الاعتراضات، ولكننا ونحن نجل شيخ المفسرين نعتذر عن أن موافقته فيما ذهب إليه للأسباب التي سنذكرها –إن شاء الله – بعد سرد أدلة كل من الإمام الزمخشري ومحمد رشيد رضا.

أهم أدلة الزمخشري (٥) :

لقد زاد الإمام الزمخشري على هذه الأدلة والاعتراضات التي ذكرها الطبري ما يأتي:

١. إن (ملك) قراءة أهل الحرمين؛ وبالتالي تكون راجحة عن غيرها.

٢. ولقوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ﴾ (غافر: ١٦)، ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ (الناس: ٢) فاستدل بالقرآن على ترجيح قراءة (ملك) ؛ كون سورتي غافر والناس ذكرت (ملك) ولم تذكر (مالك) وعليه – حسب الزمخشري – تكون قراءة (ملك) في الفاتحة هي الأرجح.

أدلة الشيخ رشيد رضا (٦) :

١. إن قراءة: (ملك) أبلغ، لأن معناها المتصرف في أمور العقلاء المختارين بالأمر والنهي والجزاء، ولهذا يُقال: (ملك الناس) ولا يقال (ملك الأشياء) ، وهذا ينسجم مع السياق لأن السياق يدلنا على أن المراد بالآية تذكير المكلفين بما ينتظرهم من الجزاء على أعمالهم رجاء أن تستقيم أحوالهم.

٢. القراءة بـ: (ملك يوم الدين) تثير من الخشوع ما لا تثيره القراءة الأخرى التي يفضلها بعضهم لأنها تزيد حرفاً في النطق، و ورد في الحديث أن للقارئ بكل حرف كذا حسنة، ولكن فاتهم أن حسنة واحدة أكبر تأثيراً في القلب خير من مائة حسنة تكنّ دونها في التأثير.

النقاش:

ناقش العلماء مسألة الترجيح بين القراءات نقاشاً مطولاً، و وضعوا الضوابط والأسس التي تحكم هذا الموضوع، ومن أكثر العلماء ضبطاً لهذا الموضوع الإمام أبو حيان في البحر، والسمين الحلبي الذي بلغ الغاية في الدر المصون ضبطاً لأصول هذا المبحث واعتناءً به، وأخذ على عاتقه التصدي لكل محاولة ترمي إلى النيل من مكانة قراءة متواترة، أو جعلها في منزلة متأخرة من الإفادة.

ولا نستطيع في هذه العجالة سرد ما قيل، ولكننا نناقش مختصرين ما جاء حول هاتين القراءتين على وجه الخصوص.

♦ أولاً: ينبغي أن نقرر أن القراءات القرآنية المتواترة كلها قرآن، وكل قراءة منها في أعلى وجه من البلاغة، وهي سواء في منزلتها ومكانتها.

♦ ثانياً: لا يجوز ترجيح قراءة متواترة على قراءة متواترة أخرى؛ لأن ذلك يعني استبعاد إحدى القراءتين.

♦ ثالثاً: كل قراءة من القراءات تعد بمنزلة آية برأسها، وفي هذا من كمال الإيجاز ما يدل على عظمة الإعجاز، ولا يخفى ما سيترتب على وضع المعاني في آيات منفصلة دون جعلها في قراءات من التطويل.

♦ رابعاً: أما بالنسبة لقراءاتي: (ملك، مالك) وما ثار حولهما، فنقول إنَ لكل قراءة وجوهاً من البلاغة، لا تؤديها الأخرى، وبالجمع بين القراءتين نخرج بوصف عظيم يليق بالقرآن الكريم، وكأنَه قراءة واحدة تعبر عن بيان وصف الكمال الذي يليق بالله تعالى؛ فلا بد من تضافر أكثر من لفظة لتؤدي هذا المعنى كما اجتمعت صفة الرحيم مع الرحمن لتؤدي معنى كمال الرحمة في حقه تعالى، مع مراعاة أنَ هذا المثال – لفظتي الرحمن و الرحيم – جاءت كل لفظة منهما لفظةً مستقلةً بذاتها، وليست قراءتين منفصلتين للفظة واحدةٍ ولكن الشاهد هنا تظافر لفظتين لإكمال معنىً واحداً.

تأسيساً على ما سبق، فإننا نسوقُ جملة من الردود والمناقشات التي ترد على من فضّل قراءة على غيرها، ونؤكد أن الكمال يقتضي الجمع بين القراءتين.

♦ "ليس (المُلك) بضم الميم أعم من (المِلْك) بكسرها – كما اخبر الطبري – فقد يكون أحدهما، ولا يكون الآخر، حيث إن الأَئمة الذين قالوا بذلك لم يسوقوا أدلة لإثبات هذا.

♦ إن كلمتي: (رب ومالك) ليستا متساويتين، فليس في القرآن ترادف، ولو كان فهاتان ليستا منه، (فالرب) أعم من (مالك) فهي تأتي بمعنى المصلح والسيد، وهي كذلك تدل على مُلك ما كان ذا بال وأهميته. ألا تراهم يقولون ربات الحجول، ورب السيف ورب القلم ولا يعنون به بالطبع الذي يملك قلماً، فكم من مالك مائة قلم ومائة سيف لا يقال له رب السيف، ولا رب القلم. وفي التنزيل: (ارجع إلى ربك فسأله) ، وعلى هذا فكلمة (مالك) يقيناً لا تتساوي مع كلمة (رب) .

♦ إن الناس في هذه الدنيا ينزعون إلى غريزتين من غرائز البقاء وهما: حب الملك والرياسة وطلب القوة وغريزة التملك وجمع الثروات الهائلة ولكل وجهة، والآية بقراءتها

جاءت مبينة هاتين الغايتين اللتين تسيطران على كثير من الناس، وتبين أن ليس لأحد منهما شيء يوم القيامة، فهما لله وحده، فالله مالك يوم الدين صاحب السلطان لا سلطان لأحد غيره، وهذا يتضح من قراءة (ملك) ، وهو كذلك المتصرف وحده في شؤون الناس والكون، هو الذي يملك كل شيء وهو الغني الحميد، وهذا يفهم من قراءة (مالك) .

♦ إننا نجد لكل من القراءتين شاهداً وسنداً من كتاب الله، فقراءة (ملك) يشهد لها قوله سبحانه ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾ (غافر: ١٦) ويشهد لقراءة (مالك) ﴿يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗاۖ وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ﴾ (الانفطار: ١٩) ، حيث إن اسم الفاعل من (تملك) هو (مالك) .

♦ هذا وإنّ واستشهاد الزمخشري بـ (لمن الملك اليوم) وبـ (ملك الناس) ليس حجة؛ فهنالك قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ﴾ فجمع بين الكلمتين دلالة على أن إحداهما ليست بمعنى الأخرى، وأنه لا بد من اجتماعهما، ثم إن استعمال كلمة في القرآن مكررة لا يعني تفضيلها على ما لم يتكرر بوجه من الوجوه، فالتكرار إنما يكون بحسب المقامات و لأهداف سامية ومعاني جديدة.

♦ ثم إن قراءة (ملك) تشير إلى ملك الأشياء العظيمة، وقراءة (مالك) تحتمل العظيمة والصغيرة، فتأتي قراءة مالك لتثبت لله ملك كل شيء، وليس ما فيه عظمة فحسب، فلا يند عن ملكه صغير ولا كبير ولا يخفي أن هذا أبلغ.

♦ أما ما ذهب إليه الشيخ رشيد من مقارنه غريبة بأنّ: (ملك) تثير من الخشوع ما لا تثيره: (مالك) فما أرى إلا أن هذا الرأي منشؤه عدم إعطاء قراءة: (مالك) قدرها من الدلالات والمعاني، فإنّ فيها من المعاني ما لا يقل بحال عن قراءة: (ملك) مما يدعو القلب إلى الخشوع والعقل إلى التفكير والنفس إلى الخضوع؛ فلا يجوز إطلاق النتائج هكذا على عواهنها، ثم ما الضابط للحسنة التي تكون أكثر تأثيراً في القلب، والحسنة التي لا تؤثر في القلب؟ وهل هذا سلوك علمي في المفاضلة بين الأشياء؟ وهل في حديث النبي صلى الله عليه وسلم في بيان فضل القراءة شيء من هذه المقاييس؟

وبعد هذا كله فينبغي ألا نفاضل بين هاتين القراءتين، فإن لكل منهما معنى أرشدت إليه من جهة، كما أن لكل قراءة شاهداً من كتاب الله من جهة أخرى.

إن التفريق بين القراءات المتواترة من حيث المعنى مسلك خطير، يضل به كثيرون [٧].

المثال الثاني: قال الله تعالى في شأن المنافقين: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُم وَمَا يَشۡعُرُونَ﴾ (البقرة: ٩) . قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو (وما يخدعون) بضم الياء وفتح الخاء وألف بعدها وكسر الدال (يخادعون) ، والباقي

بفتح الياء وإسكان الخاء بلا ألف وفتح الدال. [٨] (يخدعون) ، وخلاف القُراء إنما هو في الموضع الثاني المقيد بقوله تعالى: (وَمَا) ، أمّا الموضع الأول وهو (يخادعون **الله**) فاتفقوا على قراءته كقراءة نافع ومن معه في الموضع الثاني. يقول الشيخ فضل عباس–رحمه **الله**– في هذا السياق:

"هاتان قراءتان متواترتان، وكان حريا بنا أن لا نفاضل بين هاتين القراءتين، ولكننا مع ذلك وجدنا بعض المفسرين –عفا **الله** عنهم– يفاضل بينهما. فابن جرير– رحمه **الله**– يقرر أن قراءة (يخدعون) هي المقبولة من حيث المعنى إذ يقول: " فالواجب إذاً أن يكون الصحيح من القراءة (وما يخدعون إلا أنفسهم) دون (ما يخادعون) لأن لفظ المخادع غير موجب تثبيت خديعة على صحة، ولفظ خادع موجب تثبيت خديعة على صحة". [٩]

وهذه الحجة في تفضيل إحدى القراءتين ذكرها مكي بن أبي طالب في كتابه حيث قال: " وقراءة من قرأ بغير ألف أقوى في نفسي، لان الخداع فعل قد يقع وقد لا يقع، والخدع فعل وقع بلا شك". [١٠] ومكي بهذا يفسر كلام الطبري آنف الذكر. [١١]

وللطبري حجة أخرى ذكرها بقوله: "ومن الأدلة أيضا على أن قراءة من قرأ) وما يخدعون (أولى بالصحة من قراءة من قرأ) وما يخادعون (أنّ **الله** جلّ ثناؤه قد أخبر عنهم أنهم يخادعون **الله** والمؤمنين في أول الآية، فمحال أن ينفي عنهم ما قد أثبت أنهم قد فعلوه لأن ذلك تضاد في المعنى وذلك غير جائز من **الله** عز وجل". [١٢]

ومع إجلالنا وتقديرنا للشيخين الجليلين إلا أننا لسنا معهما فيما ذهبا إليه وذلك للأسباب الآتية:

- أولا: فَلأنّ الخداع واقع من المنافقين لا محالة، وما سبب تسميتهم منافقين إلا لوقوع الخداع منهم.

- ثانياً: فلسنا مع الطبري في أن قراءة) وما يخادعون (تؤدي إلى تضاد في المعنى؛ فمن المعلوم بداهة أننا إذ قلنا: فلان يقاتل فلاناً وما يقاتل إلا نفسه، وفلان يخادع فلاناً وما يخادع إلا نفسه، من البدهي أن هذا قول مستقيم لا غبار عليه من حيث المبنى ومن حيث المعنى، إذ المعنى أن قتاله وخداعه غير مؤثر إلا على نفسه.

وعلى حين رجح الطبري ومكي هذه القراءة، رأينا بعض النحويين يُرجِّح القراءة الأخرى [١٣] وهي (وما يخادعون) لأنها قراءة الحرمين من جهة، ولأن الإنسان لا يخدع نفسه وإنما يُخادعها من جهة أخرى، وفي كلا القولين شطط نُجل عنه كتاب **الله** تبارك وتعالى.

والحق أنّ لكل من القراءتين معنى تتم به الحكمة البيانية؛ تفصيل ذلك أن من عرف نفسيَّة المنافق واضطرابه وقلقه أدرك أن كلتا القراءتين في القمة إيجازا وإعجازا، صحة معنى وروعة مبنى، فالقراءة الأولى) وما يخدعون إلا أنفسهم (تُطمئن المؤمنين بأنّ عمل هؤلاء المنافقين سينقلب وبالا عليهم، فنتيجة هذه المخادعة ضرر محقق لأنفسهم، فهي بشارة للمؤمنين بما سيقع على أولئك المنافقين.

وأما القراءة الثانية وهي: (يخادعون) فإنها تدل على شيء آخر وهو ما يجده المنافقون في أنفسهم من اضطراب، وضيق وعدم استقرار وثبات، فهناك عملية مخادعة بينهم وبين أنفسهم. وهذا ما يدل عليه قوله تعالى ﴿يَحذَرُ ٱلمُنَفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيهِم سُورَة تُنَبِّئُهُم بِمَا فِي قُلُوبِهِم﴾ (التوبة: ٦٤) ، وهذا قريب من التجريد الذي ذكره علماء البديع، فهم يخادعون أنفسهم يغرونها بالأماني وأنفسهم كذلك تخادعهم. ولقد فطن الزمخشري لهذا المعنى ونقله من بعده أبو حيان واستدل له بكثير من أشعار العرب وهو ملحظ دقيق لصاحب الكشاف–رحمه الله–. قال الزمخشري: "فإن قلت: ما المراد بقوله (وما يخادعون إلا أنفسهم) ؟ قلت: يجوز أن يراد: وما يعاملون تلك المعاملة المشبهة بمعاملة المخادعين إلا أنفسهم لأن ضررها يلحقهم ومكرها يحيق بهم، كما تقول: فلان يضار فلاناً. وما يضار إلا نفسه أي دائرة الضرر راجعة إليه لا تتعدى غيره، وإمّا أن يراد حقيقة المخادعة أي وهم في ذلك يخدعون أنفسهم حيث يمنونها الأباطيل ويكذبونها فيما يُحدثونها به، وأنفسهم كذلك تمنيهم وتحدثهم بالأماني" (١٤)

وقال أبو علي الفارسي: " ولمن قرأ (يخادعون) وجه آخر، وهو أن ينزل ما يخطر بباله ويهجس في نفسه من الخَدْع منزلة آخر يجازيه ذلك ويقاوضه إياه، فعلى هذا يكون الفعل كأنه من اثنين، فيلزم أن يقول: فاعَلَ، وهذا في كلامهم غير ضيّق، ألا ترى الكميت قال في ذكره حماراً أراد الورود:

تَـذَكّـر مـن أنـى ومـن أيـن شربُـهُ ... يؤامر نفسيه كذي الهجمة الأَبِلُ (١٥)

فجعل ما يكون منه من ورود الماء أو ترك الورود والتمثيل بينهما بمنزلة نفسين، و على هذا قوله: وهل تطيق وداعاً أيها الرجل. (١٦) وعلى هذا المذهب قرأ من قرأ: ﴿قَالَ أَعلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيء قَدِير﴾ (البقرة: ٢٥٩). فنزل نفسه عند الخاطر الذي يخطر له عند نظره، منزلة مناظر له غيره. وأنشد أحمد يحيى عن أبي الأعرابي:

وكنت كذات الظِّنءِ لم تدر إذ بَغت ... تُؤامرُ نفسيها أتسرق أم تزني (١٧)

فهذه في المعنى كقوله:

أنَخْتُ قلوصي واكتلأْت بعينها وآمرتُ نفسي أي أمْرَيَّ أفعلُ

إلا أن من ثنى النفس، جعل ما يهجس في نفسه من الشيء وخلافه نفسين، ونزّل الهاجس منزلة من يخاطبه وينازله في ذلك، فكذلك يكون قوله: (وما يخدعون) على هذا[١٨]

ومما تقدم نجزم بأن لا تفاضل بين القراءتين تبعا للمعنى المستفاد من إحداها دون الأخرى، وأن كل قراءة أعطت معنى. كان غاية في بابه، دونما تناقض أو تضاد بين المعنيين، وأن المعنى المقصود من الآية هو مجموع المعاني المتحصلة من القراءتين المتواترتين.

ومن وجوه تفضيل بعض العلماء لبعض القراءات مما يتصل بما نحن بصدده من ترجيح معنى على معنى، النظر إلى الراوي نفسه، أو النظر إليه باعتبار مكانه المؤثر في مكانته، و بالتالي ترجيح قراءته على غيرها، كترجيح قراءة الحرمين أو أحدهما على غيره، وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدل على ما قرّرناه من قبل، وهو أن هؤلاء العلماء المعترضين على بعض القراءات المتواترة، كان في تصورهم أن لصاحب القراءة يداً فيها، حتى ترجح قراءته تبعاً لمنزلته، فكأن نافع المدني أو ابن كثير المكي قراءتهما أصح وأقوى وأولى من باقي القراءات، مغفلين أن القراءات كلها منزلة من عند الله، وأن هؤلاء القرّاء مهما اختلفت منازلهم والظروف التي أحاطت بهم، فإنهم لا يد لهم، ولا تدخل في القراءة إلا بالرواية والنقل والعناية والاهتمام.

وقد مر بنا من أمثلة ذلك ما ذكره الزمخشري عند حديثنا عن قراءة (مالك) و (ملك) ، حيث قال: "وَمِلك" هو الاختيار، لأنه قراءة أهل الحرمين. [١٩]

"وعلى حين رجّح الطبري ومكي قراءة (يخدعون). رأينا بعض النحويين يرجح القراءة الأخرى (يخادعون)، لأنها قراءة أهل الحرمين من جهة، ولأن الإنسان لا يخدع نفسه وإنما يخادعها من جهة أخرى". [٢٠]

ونحن مع الإمام الزمخشري – رحمه الله– في كون إجماع أهل الحرمين على قراءةٍ ما دليل على صحتها، ولكنا لسنا معه في ترجيح هذه القراءة على قراءةٍ متواترةٍ أخرى لهذا السبب، فقراءة أهل الحرمين وإجماعهم دليل صحة القراءة، وتواتر القراءة دليل صحة أيضاً، فكان الأولى الجمع بين القراءتين لا الترجيح بينهما.

المطلب الثاني:

جعل إحدى القراءات المتواترة مرجوحة لتفرد أحد الرواة بها مقابل الجمهور:

من المشكلات عند بعض العلماء في الترجيح بين القراءات، أنهم إذا وجدوا راويا انفرد بقراءة، رجحوا عليها قراءة الجمهور، وكأن قراءته رأي له واجتهاد منه، يضعف أمام رأي الأكثرين، ومن أمثلة ذلك:

- أولاً: في قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيطَنُ عَنهَا فَأَخرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِۖ﴾ (البقرة: ٣٦) .

قرأ حمزة وحده (أزلهما (بألف من الإزالة، وقرأ الباقون) أزلهّما) بتشديد اللام [٢١]

قال مكّي بن أبي طالب مرجحاً قراءة الجمهور: "... والاختيار القراءة بغير ألف، لما ذكرنا من العلة، ولأنه قد يكون بمعنى فأزالهما فيتفق معنى القراءتين، ولأنه إجماع من القرّاء غير حمزة، ولأنه مروي عن ابن عباس" [٢٢]

"والعجيب أن مكّي لا يلتزم هذه الأسباب التي ذكرها دائماً" [٢٣]، وسنرجئ المناقشة حتى نستكمل الامثلة والحجج في هذا الباب.

- ثانياً: في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَت فَتَابَ عَلَيهِۚ﴾ (البقرة: ٣٧)

قرأ ابن كثير وحده بنصب ﴿آدم﴾ ورفع (كلمات) ، وقرأ الباقون برفع (آدم) ونصب (كلمات) [٢٤]

وابن جرير–رحمه الله– يغرب هنا أكثر مما عرفناه عنه من قبل، فهو بعد أن تحدث عن القراءتين، يقول أنهما صحيحتان من حيث العربية، لأن أحد المتلقين يمكن أن يكون فاعلاً أو مفعولاً، ولكنه –سامحه الله– لا يجيز القراءة الثانية وهي قراءة ابن كثير، لأنّ إجماع القراء على القراءة الأولى ويا ليته اكتفى بذلك لهان الأمر، ولكنه يرمي صاحب القراءة الثانية بالسهو، فما دام هناك إجماع فلا يجوز مخالفته، ولا ينبغي أن نعتد بقراءة قارئ واحد لأنه يجوز عليه السهو، يقول ابن جرير: "وغير جائز عندي في القراءة إلا رفع آدم على أنه المتلقي الكلمات، لإجماع الحجة من القراء وأهل التأويل من علماء السلف والخلف على توجيه التلقي إلى آدم دون الكلمات، وغير جائز الاعتراض عليها فيما كانت عليه مجمعة بقول من يجوز عليه السهو الخطأ. " [٢٥]

وهذه –يعلم الله– خطيرة يدخل منها كثير من الطاعنين بجريرة ابن جرير، وإذا كان ابن كثير يجوز عليه السهو وقد تلقى القرآن على شيوخه الثقات، أفيجوز عليهم السهو

جميعاً؟ وإذا جاز السهو على ابن كثير جاز على غيره؟ ، وإذا قبلنا ذلك – لا سمح **الله**– كان باب القراءة باباً مكسوراً لا يمكن أن يرتق أو يغلق.

فإذا كانت القراءتان جائزتين من حيث العربية مبنىً ومعنىً، فلماذا نركب هذا المركب الصعب المحفوف بالمخاطر؟ رحم **الله** ابن كثير القارئ المقرئ، فلقد كان ثبتاً حجة متقناً موقناً بصحة ما رواه عنه، وغفر **الله** لابن جرير [٢٦]

– ثالثاً: في قول **الله** تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ﴾ (التوبة: ١٠٠) . قرأ يعقوب ووافقه الحسن، بضم راء (الأنصار) ، والباقون بجرّها [٢٧] . قال الإمام الطبري:

"والقراءة التي لا أستجيز غيرها الخفضُ في (الأنصار) لإجماع الحجة من القُراء عليه". [٢٨]

– رابعاً: في قوله تعالى: ﴿لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِي ٱلۡيَمِّ نَسۡفًا﴾ (طه: ٩٧) قراءة أبي جعفر بإسكان الحاء وتخفيف الراء واختلف عنه راوياه، فقرأ ابن وردان بفتح النون وإسكان الحاء وضم الراء مخففة (لنحرقُنه) ، وقرأ ابن جمّاز بضم النون وإسكان الحاء وكسر الراء مخففه (لنحرقِنه) . وقرأ الباقون: بضم النون وفتح الحاء وكسر الراء مشدّدة) لنحرِّقنه) [٢٩] .

قال الإمام الطبري بعد أن ذكر قراءات القرّاء: والصواب في ذلك عندنا من القراءة) لنحرقِّنه (بضم النون وتشديد الراء من الإحراق بالنار... وإنما اخترت هذه القراءة لإجماع الحجة من القرّاء عليها. [٣٠] وقد شكل هذا النمط من الترجيح بين القراءات ظاهرة عن مكي بن أبي طالب في كتابه الكشف يلحظها كل من يتعامل مع الكتاب دون عناء.

والحق أن الإجماع مصدرٌ من مصادر التشريع لا يجوز تخطيه أو إغفاله، وفي الوقت ذاته فإن التفرد بالقراءة الصحيحة لا يعني تخطيها أو إغفالها، وعليه فإن الطريق الأسلم هو الجمع بين القراءات المتواترة لا الترجيح بينها بصرف النظر عن عدد قُراء كل قراءة، لا سيما، وأننا نتحدث عن قراءات كلها صحيحة منزلة وليست اجتهادات كما هو الحال بالنسبة للأحكام الفقهية التي يمكن الترجيح بينها.

المطلب الثالث:

قياس بعض الآيات التي فيها أكثر من قراءة على آيات أخرى مُجمع على قراءتها بوجه واحد: وهذا لعمري قياس في غير موضعه، فالقراءة أوّلاً سنة متبعة، وثانياً: لكل آية موضعها وسياقها و**الله** تعالى أعلم بما ينزل؛ فيجعل في آية أكثر من قراءة، ويقصر آية

أخرى على قراءة واحدة، فهذا القياس في أصله غير صحيح، ومن أمثلة هذا القياس:

- أولاً: في قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَض فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضاۖ﴾ (البقرة: ١٠) .

قرأ الكوفيون بفتح الياء وسكون الكاف وتخفيف الذال من (يَكذبون) ، وقراءة الباقين: بضم الياء وفتح الكاف وتشديد الذال (يُكذّبون) [٣١] ، إن كلاً من القراءتين تعطي معنى ينسجم ويتفق مع حديث القرآن عن المنافقين، ولكن مما نعجب له أن نجد شيخ المفسرين –رحمه الله – يبذل وسعه وطاقته مفاضلاً بين القراءتين ويطيل النفس في ذلك، فهو يرجح قراءة يكذبون (بالتخفيف) على قراءة التشديد.

ويهمنا هنا من استدلالاته قوله: "إن الكذب يستلزم التكذيب..." وإن من الدليل بأن الواجب من القراءة ما اخترنا، وأن الصواب من التأويل ما تأولنا، من أن وعيد الله المنافقين في هذه الآية العذاب الأليم على الكذب الجامع معنى الشك والتكذيب، وذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ٱتَّخَذُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ جُنَّة فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّهُمۡ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ (المنافقون: ١–٢) والآية الأخرى في المجادلة: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ﴾ جُنَّة فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَهُم ﴿عَذَاب مُّهِين﴾ (المجادلة: ١٦) ، فأخبر جل ثناؤه أن المنافقين–بقيلهم ما قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم، مع اعتقادهم فيه ما هم معتقدون – كاذبون. ثم أخبر تعالى ذكره أن العذاب المهين لهم على ذلك من كذبهم، ولو كان الصحيح من القراءة على ما قرأه القارئون في سورة البقرة: (ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون) لكانت القراءة في السورة الأخرى: (والله يشهد إن المنافقين لمكذبون) ، ليكون الوعيد لهم الذي هو عقيب ذلك وعيداً على التكذيب لا على الكذب، وفي إجماع المسلمين على أن الصواب من القراءة في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ بمعنى الكذب، وأن الوعيد من الله تعالى ذكره للمنافقين فيها على الكذب–حق– لا على التكذيب الذي لم يجر له ذكر –نظير الذي في سورة المنافقين سواء" [٣٢] . يقول الشيخ فضل عباس –رحمه الله–:

"وسامح الله شيخ المفسرين، فالقراءة سنة متبعة أولاً، والسياق في سورة (المنافقون) إنما هو دال على الكذب حيث قالوا (نشهد إنك لرسول الله) فبين الله أنهم كاذبون في شهادتهم هذه، لأن الشهادة إنما هي موافقة اللسان القلب، ولا يمكننا أن نهمل السياق في أي آية من كتاب الله تعالى، كما لا يمكننا أن نهمل اللغة والمأثور، فتلك أمور ثلاثة ينبغي أن تؤخذ جميعها بالحسبان.

وتوجيه القراءتين من حيث المعنى ومن الجهة البلاغية، ليس فيه عناء؛ فالقراءة الأولى: تبين لنا صفة من صفات المنافقين دالة على ضعفهم وجبنهم، وهي صفة الكذب،

والكذب يأباه ذوو الطباع السليمة، والنفوس الكبيرة، ولقد ذكر الله المنافقين بني النضير أن يقفوا معهم فقال الله سبحانه يحكي عنهم ﴿لئن أخرجتهم لنخرجهن معكم﴾ ورد عليهم بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَشهَدُ إِنَّهُم لَكَٰذِبُونَ لَئِن أُخرِجُواْ لَا يَخرُجُونَ مَعَهُم﴾(الحشر: ١١-١٢) وفي سورة المنافقون: قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشهَدُ إِنَّهُم لَكَٰذِبُونَ﴾ وفي سورة المجادلة: ﴿أَلَا إِنَّهُم هُمُ ٱلكَٰذِبُونَ﴾. وقبل هذه الآية يحدثنا القرآن عن كذبهم حيث قالوا: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱليَومِ ٱلأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤمِنِينَ﴾.

وأما قراءة التشديد فإنها تدل على صفة أخرى، وهي التكذيب بما جاء به النبي عليه وآله الصلاة والسلام. هذه الصفة منبعثة ومنبثقة عما في قلوبهم من مرض وشك، ويدل عليه قوله سبحانه: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُم وَمَا يَشعُرُونَ﴾ وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا نَحنُ مُستَهزِءُونَ﴾. وفي القرآن الكريم مشاهد كثيرة تدل على تكذيب المنافقين وعدم إيمانهم، كقوله سبحانه: ﴿وَمَا هُم بِمُؤمِنِينَ﴾. كلتا القراءتين تعطي معنى، وكلا المعنيين له شواهد من كتاب الله تبارك وتعالى، كما أن كلا من المعنيين دال على صفة ينبغي أن يعيها المسلمون في تعاملهم مع المنافقين في كل زمان ومكان. [٣٣]

♦ ثانياً: قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيطَٰنُ عَنهَا فَأَخرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ (البقرة: ٣٦)

قراءة جمهور القراء: (فأزلّهما) بتشديد اللام، وقرأ حمزة وحدة: (فأزالهما (بألف من الإزالة [٣٤] ومعنى القراءة الأولى: أي جعلهما يزلان ويقعان في الزلة والخطيئة فالهمزة للتعدية كما يقول أبو حيان. [٣٥] ، معنى القراءة الثانية: (أزالهما) : أي نحاهما وأبعدهما. "والقراءة الأولى تتفق مع قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّواْ مِنكُم يَومَ ٱلتَقَى ٱلجَمعَانِ إِنَّمَا ٱستَزَلَّهُمُ ٱلشَّيطَٰنُ بِبَعضِ مَا كَسَبُواْ﴾. والقراءة الثانية يدل لها قوله سبحانه: ﴿يَٰبَنِي ءَادَمَ لَا يَفتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيطَٰنُ كَمَا أَخرَجَ أَبَوَيكُم مِّنَ ٱلجَنَّةِ﴾.

الذين أبوا إلا أن يُرجحوا بين القراءات المتواترة، ذهبوا إلى ترجيح القراءة الأولى، وإن اختلفوا في سبب هذا الترجيح؛ فمكي بن أبي طالب يبين سبب الترجيح بقوله: "وعلة من قرأ بغير ألف الإجماع في قوله: ﴿إنما استزلهم الشيطان﴾ أي: أكسبهم الزلة، فليس للشيطان قدرة على زوال أحد من مكان إلى مكان، إنما قدرته على إدخال الإنسان في الزلل، فيكون ذلك سبباً إلى زواله من مكان إلى مكان بذنبه. ويقول: ذلك أنه قال في موضع آخر:) فوسوس لهما الشيطان (، والوسوسة إنما هي إدخالهما في الزلل بالمعصية، وليس الوسوسة بإزالة لهما من مكان إلى آخر، إنما هي تزيين فعل المعصية وهي الزلة لا الزوال، وأيضاً فإنه قد يحتمل أن يكون معنى) فأزلهما (من: زل عن المكان إذا تنحى عنه فيكون في المعنى كقراءة

من قرأ بألف من الزوال، والاختيار القراءة بغير الألف لما ذكرنا من العلة، ولأنه قد يكون بمعنى: فأزلهما، فيتفق معنى القراءتين ولأنه إجماع من القراء غير حمزة، ولأنه مروي عن ابن عباس". (٣٦)

ومن قبل مكي في سبب الترجيح هذا ابن جرير، إلا أن ابن جرير يذهب في الترجيح شوطاً بعيداً، محاولاً توهين القراءة الثانية، ولنستمع إليه وهو يقول: "وأولى القراءتين بالصواب قراءة من قرأ: ﴿فأزلهما﴾ لأن الله جل ثناؤه قد أخبر في الحرف الذي يتلوه بأن إبليس أخرجهما مما كانا فيه، وذلك هو معنى قوله: ﴿فأزلهما﴾، فلا وجه إذا كان معنى الإزالة معنى التنحية والإخراج أن يقال فأزلهما الشيطان عنهما فأخرجهما مما كانا فيه فيكون كقوله: :) فأزلهما مما كانا فيه (. (٣٧)

يقول أستاذنا الدكتور فضل عباس –رحمه الله– (٣٨) : قراءة (أزال) كما يرى ابن جرير إذن يلزم عليها تكرار ينبغي أن نجلَ الآية الكريمة عنه، ولو أن غير ابن جرير قال هذا لكان له عذر في أنه ليس ملماً بأساليب العربية. أما ابن جرير وهو العلاّمة الذي حذق أساليبها كما يظهر ذلك جلياً في تفسيره، فما كان له وما كنا نرضى منه أن يذهب هذا المذهب، وأساليب العرب شاهدة على أن هذه الفاء العاطفة قد تأتي للتفصيل والتفريع كقوله تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُم فَأَحسَنَ صُوَرَكُم﴾، ﴿ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ فالإزالة مطلق التنحية والفاء في قوله تعالى: ﴿فَأَخرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ أفادت شيئاً جديداً حيث فصلت هذه الإزالة، وهو أن الشيطان أخرجهما مما كانا فيه من نعيم وراحة وطمأنينة وسكينة، وهذا المعنى لا يفهم من الإزالة وحدها. فقراءة حمزة لا يلزم عليها تكرار في كتاب الله–إذن–كما ادعى ابن جرير رحمه الله.

أما التعليل الذي ذهب إليه مكي، فيمكن أن نناقشه بما يأتي:

١. إن قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱستَزَلَّهُمُ ٱلشَّيطَٰنُ بِبَعضِ مَا كَسَبُواْ جاءت في سياق أولئك الذين تولوا من المؤمنين يوم التقى الجمعان في غزوة أحد، وهذا السياق لا يناسبه ولا يصلح له إلا ما ذكر في الآية نفسها، وهو أن الشيطان أوقعهم في الزلة، وهذا دليل على روعة القراءات ودقة معناها إذ لم تقرأ هذه الآية على غير هذه القراءة.

٢. صحيح أن الشيطان لا يستطيع أن يزيل أحداً، ولكنه هو السبب في هذه الإزالة، وإنا لنعجب من مكي رحمه الله كيف ينفي هذا، والقرآن نفسه يثبت ذلك في قوله سبحانه: (فأخرجهما مما كانا فيه) ، وقوله سبحانه: ﴿يَبَنِي ءَادَمَ لَا يَفتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيطَٰنُ كَمَا أَخرَجَ أَبَوَيكُم مِّنَ ٱلجَنَّةِ﴾

إن كلتا القراءتين تعطي معنى وكلا المعنيين صحيح لا غبار عليه.

♦ ثالثاً: قال الله تبارك وتعالى: ﴿لَّا يَسمَعُونَ فِيهَا لَغوا وَلَا كِذَّبا﴾ (النبأ: ٣٥) . قرأ الكسائي بتخفيف (ذال) (كذابا) وشدّدها غيره. [٣٩] قال ابن زنجلة: " وحجتهم –أي حجة من قرأ بالتشديد– إجماع الجميع على قوله: ﴿وَكَذَّبُواْ بِايَتِنَا كِذَّابا﴾ (النبأ: ٢٨) ، فرّد ما اختلفوا فيه إلى ما أجمعوا عليه أولى" [٤٠] وكما أشرنا غير مرة أنّ الإجماع –بلا شك– واجب الإتباع لا تجوز مخالفته بحالٍ من الأحوال، ولكن الأمر الدقيق الذي يجب الإشارة إليه –ونحن في هذا المقام– خطورة ترك قراءة متواترة لوجود قراءة أخرى مجمع عليها، ومكمن هذا الخطر في ترك قراءة صحيحة فالأصل الجمع بين القراءتين المتواترة والمُجمع عليها ليتكامل المعنى والإظهار صورة من صور الإعجاز القرآني.

خاتمة:

الحمد لله رب العالمين من قبل ومن بعد والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فبعد هذا البيان وجمع الأسباب التي أدت وقادت بعض العلماء للترجيح بين القراءات القرآنية المتواترة ونقد تلك الأسباب **يحسُن بنا أن نسجل أهم نتائج هذا البحث**:

١. ضرورة أن توجه عناية الدارسين والمفسرين لتوجيه القراءات القرآنية المتواترة لا المفاضلة بينها؛ ذلك أن كل قراءة متواترة لآية هي آية بذاتها.

٢. أظهر البحث بجلاء أن تعدد القراءات المتواترة وتنوعها إنما هو مظهر من مظاهر الإعجاز البياني، من حيث تعدد وجوه الدلالة، وتنوع الأساليب البلاغية، الأمر الذي يفضي إلى ثراء المعنى وغنائه.

٣. تعدد القراءات القرآنية المتواترة يظهر مقاصد القرآن الكريم في مختلف الجوانب كل قراءة تشير إلى فائدة لا تقل في أهميتها عن أختها.

٤. القراءات المتواترة كلها حق وصواب؛ فهي قرآن واختلافها هو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد.

٥. أثبت البحث صحة الافتراض أن كل قراءة بمثابة آية برأسها.

٦. إن الأسباب التي أدت إلى المفاضلة بين القراءات القرآنية المتواترة أغفلت تواتر القراءات وقرآنيتها.

٧. الأخذ بالقراءات القرآنية المتواترة محل اتفاق حتى ممن رجَح بين القراءات مثل الإمام الطبري والإمام مكي، بينما الأسباب التي ذكروها محل اختلاف ونقد، وكما لا يجوز مخالفة الإجماع فإنه لا يجوز تعطيل قراءة متواترة ويجب الجمع بينهما لا الترجيح؛ فإعمال القراءتين أولى من إهمال إحداها.

الهوامش:

١. القاضي عبد الفتاح، البدور الزاهرة، بيروت، دار الكتاب العربي ص ١٥، وانظر ابن أبي مريم، الموضح في وجوه القراءات وعللها، جدة، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن، الطبعة الأولى ج١، ص ٢٢٩.

٢. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ج١، ص ٩٤–٩٧.

٣. (أتهم) : وصل إلى تهامة. (أنجد) وصل إلى نجد، أي توسع كثيراً، كما يقال: شرّق وغرّب، وأشأم وأغرق، أي بلغ الشام والعراق.

٤. عباس، فضل، القراءات القرآنية من الوجهة البلاغية، بحث في مجلة الدراسات، الجامعة الأردنية، عمان، المجلد ١٤، العدد ٧، سنة ١٩٨٧، ص ١٤.

٥. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف، بيروت، مكتبة لبنان، ط ١، ج ١، ص ٧٥.

٦. محمد رشيد رضا، تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم) ، بيروت، دار الفكر، ط٢، (د. ت) ، ج١، ص٥٤.

٧. القراءات القرآنية من الوجهة البلاغية، ص١٦–١٧. وينظر: ابن زنجلة أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٩٩٧، ص ٧٨. ص ٧٨.

٨. القاضي، البدور الزاهرة، ص ٢١، مرجع سابق.

٩. الطبري، جامع البيان، ج١، ص ١٥٣، مرجع سابق.

١٠. القيسي، مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها، تحقيق د. محي الدين رمضان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧م، ص ٢٢٦.

١١. قال النحاس "وفرّق أهل اللغة بين (خادع) و (خدع) ، فقالوا: خادع أي قصد الخدع وإن لم يكن خدع، و (خَدَعَ) معناه: بلَّغة مراده. ينظر: " النحاس، أبو جعفر، معاني القرآن الكريم، تحقيق: محمد علي الصابوني، شركة مكة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨م، ج١، ص ٩٠".

١٢. الطبري، جامع البيان، ج١، ص ١٥٣، مرجع سابق.

١٣. رجحها المبّرد، وأبو عمرو كما ذكر مكي في كتابه الكشف، ج ١، ص ٢٢٥.

١٤. الكشاف ج١، ص ١٧٤.

١٥. البيت للكميت، وهو في ديوانه ج ٢، ص ٩٧، (حاشية الحجة، ج١، ص٢٠٣ وأنظر: لسان العرب ١١/ ٤).

١٦. البيت للأعشى قيس في أول معلقته وشطره الأول: ودع هريرة إن الركب مرتحل، (الشنقيطي، أحمد بن الأمين شرح المعلقات العشر، بيروت، دار القلم، د. ط، د. ت، ص ١٨٣).

١٧. الطِّنْء: التهمة (لسان العرب، ج ١، ص ١١٥، مادة طنأ).

١٨. البيت لكعب بن زهير في ديوانه ص ٥٥، وانظر: لسان العرب ج١، ص ١٤٦.

١٩. الكشاف، ج ١، ص ٥٧، مرجع سابق.

٢٠. القراءات القرآنية من الوجهة البلاغية، ص ١٨، وسبق أن أشرنا إلى أن ﴿يخدعون﴾ هي قراءة نافع المدني وابن كثير المكي (وهما الحرميان)، وأبي عمرو.

٢١. البنا، إتحاف فضلاء البشر، ج١، ص ٣٨٨.

٢٢. الكشف، ج١، ص٢٣٦، مرجع سابق.

٢٣. عباس، فضل حسن، القراءات القرآنية من الوجهة البلاغية، ص ١٦، مرجع سابق.

٢٤. القاضي، البدور الزاهرة، ص ٣٠، مرجع سابق.

٢٥. الطبري، جامع البيان، ج١، ص ٢٨١، مرجع سابق.

٢٦. عباس، فضل حسن، القراءات القرآنية من الوجهة البلاغية، ص ٣٦، مرجع سابق.

٢٧. القاضي، البدور الزاهرة، ص ١٣٩، والخاروف، الميسر في القراءات الأربعة عشر، دمشق- بيروت، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب ط ١، ١٩٩٥ ٢٠٣، ص ٢٠٣.

٢٨. الطبري، جامع البيان ج٦، ص ٤٥٥، مرجع سابق.

٢٩. النشر، ج٢، ص ٢٤١. والبدور الزاهرة، ص ٢٠٧، مرجع سابق.

٣٠. الطبري، جامع البيان، ج٨، ص ٤٥٣-٤٥٤، مرجع سابق.

٣١. البدور الزاهرة، ص ٢١، مرجع سابق.

٣٢. الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ١٥٨، مرجع سابق.

٣٣. القراءات القرآنية من الوجهة البلاغية، ص ٢٠-٢١، بتصرف.

٣٤. إتحاف فضلاء البشر، ج١، ص ٣٨٨، وشرح الطيبة، محمد بن محمد الدمشقي، ضبط انس مهرة، بيروت، دار الكتب ط١ ١٩٩٧، ص ١٧٢، والإقناع في القراءات السبع، لأبي جعفر بن بن خلف الأنصاري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م، ص ٣٧٣.

٣٥. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق عادل عبد الموجود وزملاؤه، بيروت، دار الكتب العلمين، ط ١ ١٩٩٣ ج ١، ص ٣١٢.

٣٦. ينظر: مكي، الكشف، ج١، ص ٢٣٦.

٣٧. الطبري، جامع البيان، ص ٢٧٢.

٣٨. القراءات القرآنية من الوجهة البلاغية، ص ٢٢-٢٣.

٣٩. البدور الزاهرة، ص ٣٣٥.

٤٠. ابن زنجلة، حجة القراءات، تقديم سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ٥ ١٩٩٩، ص ٧٤٦.

المصادر والمراجع:

١. ابن أبي مريم، الموضح في وجوه القراءات وعللها، جدة، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن، الطبعة الأولى.
٢. الأنصاري، ابي جعفر بن بن خلف، الإقناع في القراءات السبع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م.
٣. الخاروف، الميسر في القراءات الأربعة عشر، دمشق– بيروت، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب ط ١، ١٩٩٥.
٤. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف، بيروت، مكتبة لبنان، ط ١.
٥. ابن زنجلة أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٩٩٧.
٦. ابن زنجلة، حجة القراءات، تقديم سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ٥، ١٩٩٩.
٧. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١.
٨. عباس، فضل، القراءات القرآنية من الوجهة البلاغية، بحث في مجلة الدراسات، الجامعة الأردنية، عمان، المجلد ١٤، العدد ٧، سنة ١٩٨٧.
٩. القاضي عبد الفتاح، البدور الزاهرة، بيروت، دار الكتاب العربي.
١٠. القيسي، مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها، تحقيق د. محي الدين رمضان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧م.
١١. محمد رشيد رضا، تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم) ، بيروت، دار الفكر، ط٢، (د. ت) .
١٢. محمد بن محمد الدمشقي، شرح الطيبة، ضبط انس مهرة، بيروت دار الكتب ط١ ١٩٩٧.
١٣. النحاس، أبو جعفر، معاني القرآن الكريم، تحقيق: محمد علي الصابوني، شركة مكة للطباعة والنشر، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨.

الحديث المدلّس
دراسة تأصيليّة تطبيقيّة*

أ. رزان محمد ماجد عرفة**

* تاريخ التسليم: ٢/ ٨/ ٢٠١٢م، تاريخ القبول: ٣٠/ ١٠/ ٢٠١٢م.
** باحثة في شؤون الحديث/ ريف دمشق/ دمشق/ سوريا.

ملخص:

قسمت البحث إلى مقدِّمة وتمهيد ومبحث تمهيدي ومبحثين، أمَّا التَّمهيد فجعلته للحديث عن أهميَّة الاتِّصال في الحكم على الحديث، وجعلت المبحث التَّمهيدي للتَّعريف بمفردات البحث، وأمَّا المبحثان، فقد خصصت الأول منهما: للتعريف بالتَّدليس وأقسامه وأمثلته التطبيقيَّة والأسباب الحاملة عليه، والثاني لبيان حكم التَّدليس وأثره على عدالة الرَّاوي وروايته، وبيان طبقات المدلّسين وموقف العلماء منها، وأنهيت البحث بفهارس المصادر.

Abstract:

The research was divided into an introduction, foreword, an introductory part and two sections. In the foreword, the importance of communication in judging the "Hadith" was explained. The introductory part was dedicated for introducing the vocabulary used in Al-Hadith. As for the other two sections, they were designed for talking about what is known as fraudulent (forged, incorrect) Hadith. The first part was designed for defining what the fraudulent (incorrect) Hadith is, its kinds and some practical examples for these kinds in addition for explaining the reasons behind creating and narrating it. The second part was for explaining the penalty for creating a fraudulent (incorrect) Hadith and the effect of creating such Hadith on the overall reliability of its narrator. The section also talked about the types of these narrators and the judgment of the religious scholars for such narrators. The study was ended by a list of references.

بسم الله الرَّحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصَّلاة وأتمّ التَّسليم على سيِّدنا محمَّد وعلى آله وصحبه أجمعين، اللهمَّ فقِّهنا في الدِّين، وعلِّمنا التَّأويل، وافتح علينا فتوح العارفين، برحمتك يا أرحم الرَّاحمين.

أمَّا بعد:

فإنّ علم الحديث من أشرف العلوم، وطلبه من أفضل القرب إلى الله تعالى، وكيف لا يكون كذلك، وهو متعلِّق بالحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم، وشرف المتعلِّق من شرف المتعلَّق، لذلك عني العلماء بعلوم الحديث غاية العناية، فأحاطوا السُّنة بسور من الدِّقَّة العلميَّة المتناهية التي لا مثيل لها في التَّاريخ.

ومن بين العلوم التي نالت عنايتهم علم مصطلح الحديث، لأنّه السَّبيل للتَّمييز بين صحيح السُّنَّة وضعيفها للوصول إلى الغاية العظمى، وهي العمل بما جاء به النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى.

ومن مسائل هذا العلم العظيم مسألة التَّدليس، وهي موضوع بحثي الذي جعلته بعنوان:

(**الحديث المدلّس دراسة تأصيليَّة تطبيقيَّة**).

أولاً- أهميَّة البحث:

التَّدليس من أسباب وقوع العلَّة في الحديث، وهو سبب خفي غامض يُعلُّ به الحديث الذي ظاهره السَّلامة من العلل والأسباب القادحة، لذلك كان البحث فيه ذا أهميَّة بالغة، وقد اختصَّ بمعرفة التَّدليس العلماء المتبحِّرون بأحوال الرجال في أعصارهم ورحلاتهم وتنقُّلاتهم وسماعاتهم، ولشدة خفائه نال عناية أئمّة هذا الشَّأن، ففصّلوا أحكامه وبيَّنوا طبقات المدلّسين وحكم كلّ طبقة، لأنّ هذه الطَّبقات ليست على درجة واحدة من حيث القبولُ والردُّ، كما سيأتي الكلام في ذلك، إن شاء الله تعالى.

ثانياً- سبب اختيار البحث:

لأنّ البحث في التَّدليس وأسماء المدلّسين وطبقاتهم يزيد من معرفة الباحث بأحوال الرِّجال وكُناهم وألقابهم، وغير ذلك من علوم الحديث، ويدفعه إلى مطالعة كتب الرِّجال التي تركها لنا أئمَّة هذا الشَّأن.

ثالثاً- خطَّة البحث:

تضمن البحث مقدِّمة وتمهيد ومبحث تمهيدي ومبحثين.

- ♦ المبحث الأول: تعريف التَّدليس وأقسامه، ويتضمّن هذا المبحث:

- أولاً: تعريف تدليس الإسناد وبيان الفرق بينه وبين الإرسال الخفي والظاهر والانقطاع.
- ثانياً: أنواع تدليس الإسناد.
- ثالثاً: تدليس الشيوخ.
- رابعاً: الأسباب الحاملة على التَّدليس.

- ♦ المبحث الثاني: حكم التَّدليس وأثره.

ويتضمَّن هذا المبحث:

- أولاً: حكم تدليس الإسناد وما يندرج تحته.
- ثانياً: حكم تدليس الشيوخ وما يلتحق به.
- ثالثاً: أثر التدليس على عدالة الراوي وعلى روايته.
- رابعاً: بيان طبقات المدلِّسين وموقف العلماء منها.

تمهيد:

أهميَّة اتِّصال السَّند في الحكم على الحديث:

عندما ذكر علماء الحديث رحمهم الله تعالى شروط قبول الحديث، ذكروا منها اتِّصال السند، ومعنى اتصال السَّند أن يكون كلُّ راو من رواة السَّند قد تحمَّل الحديث عمَّن فوقه بطريقة من طرق التَّحمُّل المعتبرة عند العلماء، فلا يمكن أن يُحكم على الحديث بالصِّحَّة أو بالحسن إلا إذا كان سنده متَّصلاً، فإذا فُقد هذا الشَّرط كان الحديث ضعيفاً، والسَّبب في ذلك أنه يُشترط لقبول الحديث ثقة ناقليه، ومع الانقطاع تكون هناك جهالة الرَّاوي الذي سقط من السَّند، فلا يُعلم هل هو ثقة أو لا؟ .

والانقطاع في السَّند يكون ظاهراً، ويكون خفيَّاً، أمَّا الانقطاع الظاهر فيُدرَك بمعرفة عدم المعاصرة بين الرَّاوي والمرويِّ عنه بأن يكون كل منهما في عصر غير عصر الآخر، وهنا يأتي الكلام في المنقطع والمعضل ونحوهما من أنواع علوم الحديث.

وأمَّا الانقطاع الخفيُّ فمحلُّه حيث تكون هناك معاصرة بين الرَّاوي والمروي عنه، فهما في عصر واحد، مما يجعل معرفة هذا النَّوع أشدَّ خفاءً من معرفة النَّوع السَّابق، فيختصُّ بمعرفته الجهابذة من علماء هذا الشَّأن، ويأخذ هذا الانقطاع عدَّة صور يأتي بيانها إن شاء الله تعالى، وهذا الانقطاع الخفي هو التَّدليس الذي هو موضوع هذا البحث.

المبحث التَّمهيدي ـ تعريف بمفردات البحث:

ويتضمَّن هذا المبحث:

- **أوَّلاً– تعريف الحديث لغة واصطلاحاً:**

١. الحديث لغة:

الحديثُ نقيضُ القديم، ويطلق بمعنى الخبر، ويأتي على القليل والكثير، والجمع أحاديث [١].

٢. الحديث اصطلاحاً:

هو ما أضيف إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خِلْقيٍّ أو خُلُقيٍّ، وكذا ما أضيف إلى الصّحابيّ أو التابعيّ [٢]. والسنّةُ والخبرُ والأثر بمعنى الحديث أيضاً.

وعند جماعة من المحدِّثين: الحديثُ ما أضيف إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم، والخبر ما جاء عن غيره.

ومن ثمّة قيل لمن يشتغل بالتّواريخ وما شاكلها (الإخباريّ) ولمن يشتغل بالسّنّة المحدث. والأثر ما أضيف إلى الصّحابيّ خاصّة [٣].

- **ثانياً– تعريفُ التّدليس لغة واصطلاحاً:**

١. تعريف التّدليس لغة:

التَّدليسُ بالتّحريك: الظُّلمة، والتدليس في البيع: كتمان عيب السِّلعة عن المشتري، ومن هذا أُخذ التدليسُ في الإسناد [٤].

٢. تعريف التَّدليس اصطلاحاً:

عُرِف بأنه هو: (إخفاءُ عيبٍ في الإسناد، وتحسينٌ لظاهرِه) [٥]

- **ثالثاً– تعريف الحديث المدلَّس:**

(هو الذي رواه من عُرِف بالتَّدليس، وفيه شبهةُ انقطاعٍ أو إيهامٌ في اسم راوٍ) [٦].

المبحث الأوّل:

تعريف التّدليس، وأمثلتُه التطبيقيّة، والأسبابُ الحاملةُ عليه من الثقات والضعفاء:

أولاً- تعريف تدليس الإسناد، وبيانُ الفرق بينه وبين الإرسال الخفي والظاهر والانقطاع:

عرَّف الإمامُ ابنُ الصّلاح [٧] تدليس الإسناد، فقال: (وهو أن يروي عمَّن لقيه ما لم يسمعه منه مُوهماً أنَّه سمعه منه، أو عمَّن عاصره ولم يلقه موهماً أنَّه قد لقيه وسمعه منه، ثمَّ قد يكون بينهما واحد، وقد يكون أكثر) [٨].

و كلام ابن الصّلاح -رحمه الله تعالى- يحتمل ثلاث صور:

- الأولى: أن يرويَ عمَّن لقيه وسمع منه ما لم يسمعه منه، موهماً أنَّه سمع منه.
- الثانية: أن يرويَ عمَّن لقيه ولم يسمع منه ما لم يسمعه منه، مُوهماً أنَّه سمع منه.
- الثالثة: أن يروي حديثاً عمَّن عاصره ولم يلقه، مُوهماً أنَّه لقيه وسمع منه.

وفي جميع ذلك يستخدم صيغةً تحتمل السّماع ولا تقتضيه، مثل (عن فلان) ، (قال فلان) ، (أنَّ فلاناً) ، فكلمة (قال) مثلاً في أصل اللغة تحتمل أنَّه سمع من القائل مباشرة، وتحتمل أنَّه سمع منه بواسطة، أمَّا إن استخدم صيغةً صريحةً في السماع مثل: (حدَّثنا فلان) (أخبرنا فلان) ، فإنَّه يكون كذَّاباً لا مدلِّساً.

ومثال ذلك ما أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في مقدمة صحيحه قال [٩] : (قال معمر: ما رأيتُ أيُّوبَ اغتاب أحداً قطُّ إلا عبدَ الكريم يعني أبا أميَّة فإنَّه ذكره فقال رحمه الله: كان غير ثقة، لقد سألني عن حديث لعكرمة، ثمَّ قال: سمعت عكرمة) .

نلاحظ في هذا المثال أنَّ عبد الكريم روى بصيغة صريحة في السَّماع (سمعت) ، وهو لم يسمع الحديث من عكرمة، وإنَّما سمعه من أيوب.

وخرج بالمعاصرة ما لو روى عمّن لم يعاصره، فلا يكون ذلك تدليساً على المعتمد، بل هو انقطاع ظاهر، وإن جعله بعضهم تدليساً أيضاً، وعلى قولهم هذا لا يَسلم أحدٌ من التّدليس حتى البخاريُّ [١٠] في معلّقاته.

ويرُدُّ قولهم هذا أنّ التدليس أصله إيهام السَّماع بلفظ يحتمله ولا يقتضيه، وهذا لا يتحقّق بروايته عمّن يُعلم أنّه لم يُدركه أصلاً [١١] ، فالسَّماع غير ممكن حتَّى يكون هناك إيهام.

وتبع ابنَ الصلاح في تعريف تدليس الإسناد الإمامُ النووي (١٢) والعراقي (١٣) وكثير من العلماء. قال العراقي بعد سرد الأقوال في حدّ التّدليس: (وما ذكره المصنّف في حدّ التدليس هو المشهورُ بين أهل الحديث) (١٤).

ولكن من العلماء من عرّف تدليس الإسناد تعريفاً أخصّ من تعريف ابن الصّلاح، فجعله خاصّاً بمن روى عمّن سمع منه، ما لم يسمع منه بصيغة محتملة للسماع، ومن هؤلاء العلماء البزّارُ (١٥) وأبو الحسن ابن القطان (١٦) والخطيب البغدادي (١٧) وابن عبد البر(١٨)، **وفرّقوا بين تدليس الإسناد وبين الإرسال الخفيّ من ناحيتين:**

- الأولى: أنّ التّدليس خاصّ بمن روى عن شيخه الذي سمع منه، ما لم يسمع منه بصيغة توهم السَّماع، وأمّا الإرسال الخفيّ فهو روايته عمّن عاصره ولم يسمع منه، سواء لقيه أم لم يَلْقَه.
- الثانية: التَّدليس إيهام سماع ما لم يسمع، وليس في الإرسال إيهام، فلو بيّن المدلّس أنّه لم يسمع الحديث من الذي دلّسه عنه لصار الحديث مرسَلاً لا مدلَّساً.

ومشى على هذه التَّفْرقة الحافظُ ابن حجر (١٩) ومَنْ بعدَه، فخصَّ ابن حجر التَّدليس بمن روى عمَّن سمع منه ما لم يسمع منه (٢٠)، فالعلاقة بين التَّدليس والمرسل الخفيّ عنده علاقة تباين.

وأيّد ابن حجر رحمه **الله** تعالى مذهبه بالدَّليل فقال: (ويدلّ على أنّ اعتبار اللُّقيِّ في التَّدليس دون المعاصرة وحدها لابدّ منه: إطباقُ أهل العلم بالحديث على أنّ رواية المخضرَمين كأبي عثمان النَّهدي وقيس بن أبي حازم عن النّبيِّ صلى **الله** عليه وسلم، من قبيل الإرسال، لا من قبيل التدليس، ولو كان مجرّد المعاصرة يكفي لكان هؤلاء مدلّسين، لأنّهم عاصروا النّبي صلى **الله** عليه وسلم قطعاً، ولكن لم يُعرف، هل لقوه أم لا) (٢١)، ولكن نُوقش (٢٢) فيما ذكر بأنّ المخضرَمين إنما لم تُعدَّ روايتُهم من قبيل التدليس، بل من قبيل الإرسال الجلي، لأنّ المخضرم هو من عُرف عدم لقائه النبيّ صلى **الله** عليه وسلم، لا من لم يُعرف أنّه لقي المرويَّ عنه أم لا، وبينهما فرق.

وأمّا الفرق بين التَّدليس وبين الانقطاع الظاهر، ففي الانقطاع لا توجد معاصرة بين الرَّاوي والمرويّ عنه، بل كل منهما في عصر غير عصر الآخر، وهذا يُدرك من خلال علم تاريخ الرُّواة وسماعهم وارتحالهم وغير ذلك من أحوالهم، وقد ادعى أناس الرِّوايةَ عن شيوخ، فأظهر التَّاريخ كذب دعواهم.

وأمّا التدليس فهناك معاصرة ولقاء وسماع – على مذهب ابن حجر – ثمّ يأتي ويروي عنه ما لم يسمع منه بصيغة موهمة للسَّماع، وبينهما واحد أو أكثر، فمعرفة التَّدليس أخفى

من معرفة الانقطاع لذلك يختصّ بها الأئمَّة الحذَّاق المطَّلعون على طرق الحديث وعللها، وقليل ما هم (٢٣) ، ومع ذلك فالتَّدليس نوع من الانقطاع، والفرق بينهما إنّما هو من حيث الظهورُ والخفاء.

وأمّا الإرسال الظاهر – على المعنى المشهور – فهو قول التَّابعي: قال رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم كذا أو فعل رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم كذا، ويُعرف بالبحث عن طبقة من رفع الحديث، هل هو من الصَّحابة أو من التَّابعين، فالفرق بينه وبين التَّدليس يكون من حيثُ المعاصرة وعدمها، و**الله** تعالى أعلم.

– أنواعُ تدليس الإسناد، وأمثلتها التطبيقية:

أسوق هنا جملة من أمثلة تدليس الإسناد الذي تقدَّم تعريفه:

١. أخرج الإمام الترمذيُّ (٢٤) في جامعه من حديث ابن شهاب عن أبي سلمة عن عائشة مرفوعاً: (لا نَذَر في مَعْصِيَة وكَفَّارَتُه كَفَّارَةُ يَمِين) ، ثمّ قال: وهذا حديث لا يصحُّ؛ لأنّ الزُّهري لم يسمع هذا الحديث من أبي سلمة، سمعت محمَّداً يقول: روى غير واحد منهم: موسى بن عقبة وابن أبي عتيق، عن الزُّهري، عن سليمان بن أرقم، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن عائشة، عن النَّبيِّ صلى **الله** عليه وسلم قال محمَّد: والحديث هو هذا (٢٥) .

بيَّن الإمام التِّرمذي نقلاً عن البخاريِّ –رحمهما **الله** تعالى– أنَّ الزُّهري أسقط من الإسناد رجلين، وهما سليمان بن أرقم ويحيى بن أبي كثير، و**الله** أعلم.

٢. وأخرج الترمذي أيضاً عن الحكم عن مِقْسم عن ابن عباس، قال: (بعثَ النَّبيُّ صلى **الله** عليه وسلم عَبد **الله** بن رَوَاحةَ في سَرِّيَة، فوافَقَ ذلكَ يوم الجُمعَة....) ، ثمّ قال: قال عليُّ ابن المديني: قال يحيى بن سعيد: قال شعبةً: لم يسمع الحكم من مِقْسم إلا خمسة أحاديث، وعدَّها شعبة، وليس هذا الحديث فيما عدَّه شعبة، وكأنّ هذا الحديث لم يسمعه الحكم من مقسم (٢٦) .

دلَّ كلام الإمام شعبة رحمه **الله** تعالى أنَّ الحَكَم بنَ عتُيبة دلَّس في هذا الحديث، لأنَّه من تلاميذ مقْسم مولى ابن عبَّاس، وقد سمع منه خمسة أحاديث فقط، وليس منها هذا الحديث، فكأنَّه دلَّسه، والحكم بن عتيبة وصفه غير واحد بالتَّدليس (٢٧) ، و**الله** تعالى أعلم.

٣. قال ابن أبي حاتم (٢٨) : (وسألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه ابن جريج عن أبي الزُّبير عن جابر بن عبد **الله** عن النّبي صلى **الله** عليه وسلم: (ليْسَ على مُخْتَلِس ولاخَائِن ولا مُنْتَهِبٍ قَطْعٌ) (٢٩) ، فقالا: لم يسمع ابن جريج هذا الحديث من أبي الزبير، يقالُ: إنّه سمعه من ياسينَ الزيات عن أبي الزبير، فقالا: قال زيد بن حُباب عن ياسين: أنا حدّثت به ابن جريج عن أبي الزبير، فقلت لهما: ما حال ياسين؟ فقالا: ليس بقوي) (٣٠) .

بيَّن ابن أبي حاتم –رحمه **الله** تعالى– نقلاً عن أبيه وأبي زرعة رحمهما **الله** تعالى أنَّ ابن جريج دلَّس في هذا الحديث، فحذف الواسطة بينه وبين شيخه أبي الزُّبير، وهذه الواسطة هي ياسين الزَّيَّات، وهو ليس بالقويِّ، **والله** أعلم.

٤. وفي علل الدارقطني (٣١) : عن يحيى بن سعيد، عن الزُّهْري، عن عبد **الله** والحسن ابني محمّد بن علي، عن أبيهما محمّد بن علي عن علي قال: (نَهَى رسول **الله** صلى **الله** عليه وسلم عن مُتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ خَيْبَرَ) (٣٢) .

قال الإمام الدارقطني: كذا قال: عن يحيى بن سعيد، عن الزهري، ويحيى لم يسمع هذا من الزهري، إنّما سمعه من مالك بن أنس عن الزهري، قال ذلك عبد الوهَّاب الثقفي وإسماعيل بن عيَّاش وحمّاد بن زيد (٣٣) .

بيَّن الإمام الدارقطني –رحمه **الله** تعالى– أنّ يحيى بن سعيد دلَّس في هذا الحديث، فحذف الواسطة بينه وبين شيخه الإمام الزهري، وهو الإمام مالك –رحمه **الله** تعالى– **والله** أعلم.

هذا وقد ذكر العلماء أنواعاً عدة تندرج تحت تدليس الإسناد، وهي:

١. تدليس التسوية:

وهو أن يروي المدلِّس عن ضعيف بين ثقتين لقي أحدهما الآخر، فيُسقط الضَّعيفَ ويجعل بين الثقتين عبارة موهمة، فيخفى الأمر على غير العارف بهذا الشَّأن، ويُسمَّى هذا النَّوع تجويداً أيضاً، لأنَّه يُحسِّن السَّند بحذف الضُّعفاء وإبقاء الثقات، وممَّن كان يُعرف بذلك ويُكثر منه: بَقيَّة بن الوليد، والوليد بن مسلم، حتَّى تكلَّم فيهما بعض العلماء بسبب ذلك (٣٤) .

مثاله: قال ابن أبي حاتم في العلل: سمعت أبي، وذكر الحديث الذي رواه إسحاق ابن راهويه عن بقيَّة: حدَّثني أبو وَهْب الأسدي، عن نافع، عن ابن عمر، رضي **الله** عنهما: ((لا تَحْمَدُوا إِسْلامَ الْمَرْءِ حَتّى تَعْرِفُوا عُقْدَةَ رأيِه)) ، فقال أبي: هذا الحديث له أمر قلَّ من يفهمه، روى هذا الحديثَ عبيد **الله** بن عمرو عن إسحاق بن أبي فروة، عن نافع، عن ابن عمر، وعبيدُ **الله** كنيته أبو وهب، وهو أسدي فكنَّاه بقيَّةُ، ونسبه إلى بني أسد كي لا يُفطن له، حتَّى إذا ترك إسحاق لا يُهتدى له، قال: وكان بقيَّة من أفعل النَّاس لهذا (٣٥) .

بيَّن ابن أبي حاتم نقلاً عن أبيه – رحمهما **الله** تعالى– أنَّ بقيَّة بن الوليد كنى عُبيدَ **الله** بن عمرو بأبي وَهْب الأسدي، وحذف إسحاق، وذلك لأنَّ عبيد **الله** بن عمرو لم يسمع من نافع، فكناه بقيَّة بأبي وهب الأسدي؛ حتى يُظنَّ أنَّه راو آخر لقي نافعاً، ثمَّ حذف بقيَّة ابن أبي فروة لأنَّه ضعيف.

وأمَّا الوليد بن مسلم فكان يحدِّث بأحاديث الأوزاعي عن الكذَّابين ثمَّ يُدلِّسها عنهم، فيروي عن الأوزاعي، عن نافع، فيُسقط بذلك واسطةً بينه وبين نافع، وهو عبد الله بن عامر لأنَّه ضعيف، ويوهم سماعَ الأوزاعي هذا الحديث من نافع، والحقيقة أنَّه لم يسمعه، وإن كان من تلاميذ نافع، وكلٌّ من الأوزاعي ونافع ثقة (٣٦) .

ولكن ينبغي التَّنبيه على أنّ التَّسوية قد تكون بلا تدليس، ومثال ذلك: إنَّ الإمام مالك سمع من ثور بن يزيد أحاديثَ عن عكرمة عن ابن عبَّاس رضي **الله** عنهم، ثمَّ حدَّث بها عن ثور عن ابن عباس، وحذف عكرمة، لأنَّه لم يكن محتجَّاً به عنده، فالإمام مالك هنا سوَّى السَّند بحذف الضُّعفاء وإبقاء الثِّقات، ولكنَّه لم يُردِ التَّدليس، وإنَّما أراد تنقية السَّند بحذف الضَّعيف، وهنا لا يُشترط أن يكون الثقات الذين حُذفت بينهم الوسائط قد اجتمعوا (٣٧) .

٢. **تدليس القطع**:

وهو أن يقطع اتِّصال أداة الرِّواية بالرَّاوي (٣٨) . مثاله: قال علي بن خَشْرم: كنَّا عند سفيان بن عيينة في مجلسه، فقال: الزُّهري، فقيل له: حدَّثكم الزُّهري؟ فسكت، ثمَّ قال: الزهري، فقيل له: سمعته من الزهري؟ فقال: لا، لم أسمعه من الزُّهري ولا ممَّن سمعه من الزهري، حدَّثني عبد الرَّزَّاق عن معمر عن الزُّهْري (٣٩) .

فالزُّهري من شيوخ سفيان، ولكن سفيان لم يسمع منه هذا الحديث مباشرة، وإنَّما سمعه بواسطة، فأسقط سفيان هذه الواسطة، وروى الحديث مباشرة عن الزُّهري دون ذكر أداة الرِّواية.

ومن تدليس القطع أيضاً: أن يذكر أداة الرِّواية، ثمَّ يسكت وينوي القطع، ثمَّ يذكر اسم الشَّيخ.

ومثاله: ما كان يفعله عُمر بن عُبيد الطَّنافسيُّ أنَّه كان يقول: حدَّثنا، ثمَّ يسكت وينوي القطع، ثمَّ يقول: هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة (٤٠) . وهنا نلاحظ أنَّه لا يحذف أداة الرِّواية، ولكن يذكرها وينوي القطع بعدها، ثمَّ يذكر اسم الشَّيخ، و**الله** تعالى أعلم.

٣. **تدليس العطف**:

وهو أن يصرِّح بالتَّحديث عن شيخ له ويعطِفَ عليه شيخاً آخر له، ولا يكون سمع ذلك من الثَّاني (٤١) .

مثاله: قال الإمام الحاكم (٤٢) : (حدَّثونا أنَّ جماعة من أصحاب هُشيم اجتمعوا على ألا يأخذوا منه التَّدليس، ففطن لذلك، فكان يقول في كل حديث يذكره: حدَّثنا حُصين ومُغيرة عن إبراهيم، فلمَّا فرغ قال لهم: هل دلَّستُ لكم اليوم شيئاً؟ قالوا: لا، فقال: لم أسمع من مُغيرة حرفاً ممَّا ذكرتُه، إنَّما قلت: حدَّثني حُصين، ومغيرة غير مسموع لي) (٤٣) .

قال الإمام السَّخاويُّ رحمه **الله** تعالى عقب ذكره هذه القصَّة: وهذا محمول على أنَّه نوى القطع، ثمَّ قال: وفلان، أي: وحدَّث فلان (٤٤) .

ثالثاً- تدليس الشيوخ:

تدليس الشُيوخ: هو أن يرويَ عن شيخ حديثاً سمعه منه، فيُسمِّيَه، أو يَكْنيَه، أو ينسُبَه، أو يصفَه بما لا يُعرف به كي لا يُعرَف (٤٥) ، ويلحق بذلك أن يذكره بما يُعرف به، إلا أنَّه لم يشْتَهر به (٤٦) .

ومن أمثلة تدليس الشُّيوخ: ما كان يفعله أبو بكر بن مجاهد، حيث كان يُحدِّث عن شيخه أبي بكر بن أبي داود السجستاني، فيقول: حدَّثنا عبد **الله** بن أبي عبد **الله**. فأبو بكر بن أبي داود اسمُه عبد **الله**، إلا أنَّه لم يشتهر بذلك، وإنَّما اشتهر بكنيته، فكان يُدلِّسه ابن مجاهد، ويذكره باسمه فيقول: (عبد **الله**) .

وكذلك روى عن أبي بكر محمَّد بن الحسن النقَّاش المفسِّر المقرئ، فقال: (حدَّثنا محمَّد ابن سند) نسبه إلى جدٍّ له. (٤٧)

وقد روى الحارث بن أبي أُسامة عن أبي بكر عبد **الله** بن محمَّد بن عُبيد بن سُفيان بن أبي الدُّنيا، فلكون ابن أبي الدنيا أصغرَ منه، كان يُدلِّسه، فيقول مَرَّةً: عبد **الله** بن عُبيد، ومرَّةً يقول: عبد **الله** بن سفيان، ومرَّةً يقول: أبو بكر بن سفيان، ومرَّةً يقول: أبو بكر الأموي (٤٨) .

ومِثْلُ ذلك فعل الخطيب البغداديِّ في تنويع الشَّيخ الواحد، حيث يقول مرَّة: أخبرنا الحسن بن محمَّد الخلاَّل، ومرَّةً يقول: أخبرنا الحسن بن أبي طالب، ومرَّةً يقول: أخبرنا أبو محمَّد الخلاَّل، والجميع واحد.

ويقول مرَّةً: عن أبي القاسم الأزهريِّ، ومرَّةً يقول: عن عُبيد **الله** بن أبي القاسم الفارسيِّ، ومرَّةً يقول: عن عُبيد **الله** بن أحمد بن عثمان الصيرفيِّ، والجميع واحد (٤٩) .

ومنع بعض العلماء أن يُطلق اسم التَّدليس على تدليس الشُّيوخ، وسمَّاه تزييناً (٥٠) .

ويلحق بتدليس الشُّيوخ ما سمَّاه العلماء (تدليس البلاد) ، وهو من مقاصد المتأخِّرين في التَّدليس، يُوهم المدلِّس النَّاسَ أنَّه من أهل الرِّحْلة في طلب الحديث، بأن يذكر أنَّه سمع في المكان الفلاني موهماً أنَّه تحمَّل الحديث في مكان بعيد، وهو يريد مكاناً في بلده له الاسم نفسه، والمقصود بهذا التَّدليس أيضاً الإغراب (٥١) . ومن أمثلة ذلك: أن يقول المصريُّ: حدَّثني فلان بالعراق، فيوهم النَّاس أنَّه سمع الحديث في العراق؛ البلد المعروف، وهو يريد موضعاً ببلده مصر، أو يقول: حدَّثني بزُقاق حلب، فيُوهم أنَّه سمع الحديثَ في بلاد الشَّام، وهو يريد موضعاً بالقاهرة، أو يقول: حدَّثني بالأندلس، يريد موضعاً بالقرافة (٥٢) .

وقال ابن الجوزي [٥٣] : (وقد دخل إلينا إلى بغداد بعضُ طلبة الحديث، فكان يأخذ الشَّيخَ يُقعده على الرِّقَّة، وهي البُستان الذي على شاطئ دِجْلةَ، فيَقْرأُ عليه، ويقول في مجموعاته: حدَّثني فلان بالرِّقَّة، ويوهم الناسَ أنَّها البلدة التي بناحية الشَّام، ليظنُّوا أنَّه قد تعب في الأسفار، وكان يُقعد الشيخَ بين نهر عيسى والفرات، ويقول: حدَّثني فلان من وراء النَّهر، يُوهِم أنَّه قد عبر خُراسان في طلب الحديث) [٥٤] .

ونلاحظ أنَّ تدليس الشُّيوخ يتعلَّق بالإسناد أيضاً، من حيث إنَّه تدليس لرواة الإسناد، وأمَّا تدليس المتن فلم يبحثه العلماء في بحثهم في التَّدليس، ويرى بعضهم أنَّه المُدْرَج، وتعمُّده حرام [٥٥] ، والله أعلم.

رابعاً- الأسباب الحاملة على التدليس:

سأذكر أوَّلاً جُملةً من الأسباب الحاملة للثِّقات على التَّدليس، ثمَّ أذكر جملةً من الأسباب الحاملة للضُّعفاء على ذلك.

- **أوَّلاً- الأسباب الحاملة على التدليس من الثقات:**

١. الاختصار: أن يكون سمع الحديث من أكثر من واحد عن الشَّيخ الذي دلَّس بالرِّواية عنه، فيُسقطهم، ويقول: قال فلان؛ لأنَّ سماعه متحقِّق من هذا الشَّيخ.

٢. أن يكون قد روى عن الشَّيخ أحاديث، ثمَّ يروي عنه حديثاً لم يسمعه منه، فيذكر الشيخَ دون غيره، لعلمه أنَّ الثِّقات حدَّثوا بهذا الحديث عن الشَّيخ.

٣. وقوع أمر بينه وبين شيخه يحمله على تدليسه، وعدم التَّصريح باسمه المشهور، ولم تحمله ديانته على ترك التَّحديث عنه، كراهية أن يكون كاتماً للعلم عن المسلمين.

قال الإمام الزَّركَشيُّ [٥٦] بعد ذكره هذه الأسباب: (وهذه الأغراض كلُّها غيرُ قادحة، للعلم بأنَّهم متحقِّقون بصحَّة الحديث في الجملة، وعلى هذه الأسباب يُنزَّل ما سبق من التَّدليس عن الثِّقات المذكورين) [٥٧] .

ونلاحظ أنَّ السَّبَبين -الأوَّل والثاني- محلُّهما في تدليس الإسناد، وأمَّا السَّبب الثَّالث: فمحلُّه في تدليس الشُّيوخ، والله تعالى أعلم.

- **ثانياً- الأسباب الحاملة على التدليس من الضُّعفاء:**

١. أن يكون روى الحديث عن ضعيف أو مجهول عن الشَّيخ، فأسقطه من السند، واقتصر على ذكر الشَّيخ، إذ عُرف سماعه منه لغير هذا الحديث، وهذا يدخل في تدليس الإسناد.

٢. أن يَعدِل عن الاسم المشهور للضَّعيف أو عن كُنيته إلى اسم آخر أو كُنية أخرى

حتَّى لا يُعرف فيُزهدَ في حديثه، لأنَّ الرُّواة قد ينصرفون عنه إن علموا أنَّه يروي عن شيوخ ضعفاء، وهذا داخل في تدليس الشُّيوخ الذي تقدَّم.

٣. أن يرويَ عن ضعيف له كُنية يشاركه فيها رجل مقبول الحديث، وقد حدَّث عنهما، فيُطلِق الكُنيةَ دون بيان، حتَّى يُوهِم أنَّه يروي عن ذلك المقبول، وهذا أيضاً من تدليس الشُّيوخ، وهذه الحالة من أكثر حالات التَّدليس ضرراً، لأنَّ الأمر قد يخفى على غير العارف، فيحكم بصحَّة الحديث، والأمر بخلاف ذلك (٥٨) .

وسيأتي مزيد بيان للأسباب الحاملة على التَّدليس عند الكلام عن حكم تدليس الشُّيوخ إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني: حكم التدليس وأثره على عدالة الراوي، وبيان طبقات المدلسين، وموقف العلماء منها:

ويتضمَّن هذا المبحث:

- أوَّلاً: حكم تدليس الإسناد وما يندرج تحته.
- ثانياً: حكم تدليس الشيوخ وما يلتحق به.
- ثالثاً: أثر التَّدليس على عدالة الرَّاوي وعلى روايته.
- رابعاً: بيان طبقات المدلِّسين وموقف العلماء منها.

أوّلاً: حكم تدليس الإسناد وما يندرج تحته:

هذا القسم من التَّدليس مكروه جدًّا، لا سيَّما عندما يكون المحذوف فيه ضعيفاً، لذلك ذمَّه أكثر العلماء، وتجنَّبوه وصانوا أنفسهم عنه، ومن تأمَّل عددَ من وُصفوا بالتَّدليس، وقارن بينه وبين العدد الإجمالي للرُّواة يتبيَّن له أنَّ عدد المدلِّسين قليل جدًّا.

وقد كان الإمام شُعبة بن الحجَّاج (٥٩) من أكثر العلماء ذمَّاً للتَّدليس، بحيث قال في التنفير عنه: (لأنْ أزنيَ أحبُّ إليَّ من أن أدلِّس) . قال الإمام ابن الصَّلاح رحمه الله تعالى: (وهذا من شُعْبة إفراط محمول على المبالغة في الزَّجْر عنه والتَّنفير) (٦٠) . وقال شُعبة أيضاً: (التَّدليس أخو الكذب) . وقال عبد الله بن المبارك (٦١) : (لأَنْ أَخِرَّ من السَّماء أحبُّ إليَّ من أن أُدلِّس) (٦٢) .

فكلُّ ما سبق من أقوال العلماء محمول على التَّنفير من التَّدليس؛ حتَّى لا يقع الرَّاوي فيه، وإلا فالتَّدليس ليس كذباً على المعتمد، وبخاصة أنَّا قد لا نعرف الحامل للرَّاوي على التَّدليس كما في تدليس الثِّقات، والله تعالى أعلم.

ومن أسباب كراهة العلماء لتدليس الإسناد: كونه يوهم علوَّ السَّند، وهو عنده بنزول، لأنَّه عندما حذف راوياً أو أكثر من السَّند، أدَّى ذلك إلى تقليل عدد رجال السَّند، وهُمْ أكثر من ذلك.

وأفحش أنواع تدليس الإسناد تدليس التَّسْوية، لأنّه غش وتغطية لحال الحديث، لأنَّ المدلِّس قد يصرِّح بالسَّماع من شيخه الثِّقة، ويجعل العنعنة بين شيخه والثِّقة الثاني وشيخُه التقى الثقةَ الثَّاني، ولا يُعرف بالتَّدليس، فلا يجد النَّاظر في الحديث له علَّةً يُعلِّه بها، فيحكم بصحَّته على ما ظهر له. وهو ليس كذلك، وهذا تلبيس على المسلمين في دينهم، وتغرير شديد بهم (٦٣) ، وكذلك قد يُلحِق وصمة التَّدليس بشيخه، وهو بريءٌ من ذلك (٦٤) ، وهذا النَّوع من تدليس الإسناد قد يصل إلى درجة الحُرْمة، والله تعالى أعلم.

ثانياً- حكم تدليس الشيوخ وما يلتحق به:

هذا القِسْم من التَّدليس أخفُّ كراهةً من القسم السَّابق، وسبب الكراهة فيه هو توعير طريق معرفةِ الرَّاوي والوقوفِ على حاله، فقد لا يفطن له النَّاظر في الحديث فيحكم عليه بالجهالة، فيكون ذلك تضييعاً للرَّاوي والمروي.

وإنَّما كانت كراهة هذا القِسْم أخفَّ من القسم الأوَّل؛ لأنَّ الرَّاوي الذي دُلِّس اسمُه يمكن أن يعرفه الماهر الخبير بالرُّواة، وذلك لأنَّ الرَّاوي لم يُحذَف من السَّند وإنَّما ذُكر فيه جمُلةً (٦٥) ، وما طرأ من التَّغيير بفعل المدلِّس لا يخفى على من خَبِر أسماءَ الرُّواة وكُناهم وألقابَهم وقبائلَهم ونحوَ ذلك من علوم الرُّواة.

والكراهة في هذا القِسْم ليستْ على درجة واحدة، بل تختلف باختلاف الغرض الحامل على التَّدليس:

١. فإن كان لكون المُغيّر اسمُه ضعيفاً، فيُدلِّسه، حتَّى لا تظهر روايتُه عن الضُّعفاء فهو شرُّ هذا القِسْم (٦٦) ، وقد يصل إلى درجة الحُرْمة، ويلحَق بذلك أن يُوهم أنَّه رجل آخر من الثِّقات على وَفْق اسمه وكُنيته، فيُوهم أنَّه يروي عن الثِّقات (٦٧) .

وممَّن كان يفعل ذلك بَقيَّة بن الوليد، فإنَّه ربَّما روى عن سعيد بن عبد الجبَّار الزُّبيدي أو زُرْعة بن عمرو الزُّبيديِّ، ويوهم أنَّه محمَّد بن الوليد الزُّبيدي الثِّقة صاحب الزُّهري (٦٨) .

٢. وإن كان الحاملُ عليه كونَ المروي عنه صغيراً في السِّن أو متأخِّر الوفاة حتَّى شاركه في الأخذ عنه مَنْ هو دونه، فالأمر فيه سهل، وتقدَّم مثال ذلك عند الكلام عن تدليس الشُّيوخ.

وهو مثال الحارث بن أسامة في تدليسه اسم شيخه ابن أبي الدنيا؛ لكونه أصغر منه سنّاً.

٣. وإن كان الحاملُ له على ذلك إيهامَ كَثْرة الشُّيوخ وإيهام توسُّعه في الرِّواية، أو كان الحاملُ على ذلك التفنُّنَ في العبارة وتجنُّبَ ذِكْر الشَّيخ بلفظ واحد، فالأمر فيه سهل، وهذا كثير عند المتأخِّرين الذين يعتنون بعُلُوِّ السَّند وكثرة الشُّيوخ، والأعمال بالنِّيات.

٤. وأمَّا إن قصد به اختبارَ الطُّلاب وحثَّهم على حُسن النَّظر في الرُّواة وأحوالهم وأنسابهم إلى قبائلهم وبُلْدانهم ومُدُنهم وألقابهم وكُناهم، فذلك أمر جائز، بل هو مطلوب؛ لأنَّ الشَّيخ يُبيِّن ذلك لتلاميذه، وقد كان العلماء يحثُّون طُلَّابهم على العناية به، ويختبرونهم بذلك، قال الإمام السَّخاويُّ رحمه الله تعالى: (وقد ذكر الإمام الذهبيُّ في فوائد رحلته أنَّه لمَّا اجتمع بابن دقيق العِيد، سأله التقيُّ ابن دقيق العيد مَنْ أبو محمَّد الهلاليُّ؟ فقال: سفيان بن عيينة، فأعجبه استحضارُه، وأعجبَ منه قولُه: مَنْ أبو العبَّاس الذَّهبيُّ؟ فقال: أبو طاهر المُخْلِص، وكذا مَرَّ في صحيح ابن حِبَّان وأنا بين يدي شيخنا قولُه: حدَّثنا أبو العبَّاس الدمشقيُّ، فقال: مَنْ هذا؟ فبادَرْتُه مع أنَّه لم يقصدني بذلك وقلت: هو أبو الحسن أحمد بن عُمير ابن جَوْصَا، فأعجبه الجواب...) (٦٩) .

وقال الإمام ابن دقيق العيد (٧٠) يُبَيِّن التَّدليس الجائز: (وأمَّا مصلحته فامتحان الأذهان في استخراج التَّدليسات وإلقاء ذلك إلى من يُراد اختبارُ حِفْظه ومعرفته بالرِّجال، ووراءَ ذلك مفسدة أخرى، يراعيها أرباب الصَّلاح والقلوب، وهو ما في التَّدليس من التزيُّن)(٧١) .

وأمَّا حكم تدليس البُلْدان فهو من باب المعاريض، وفي المعاريض مَنْدوحة عن الكذب، والله أعلم (٧٢) .

ثالثاً- أثرُ التدليس على عدالة الراوي وعلى روايته (٧٣) :

اختلف العلماء في جرح الرَّاوي بالتَّدليس، فجرحَه بذلك بعضهم، محتجِّين لذلك بما في التَّدليس من الغشِّ والتشبُّع بما لم يُعطَ وإيهام السَّماع وهو لم يسمع وإيهام علو السَّند، وهو عنده بنزول.

والمعتمد عند جُمهور العلماء أنَّ التَّدليس ليس بجرح، ولا يقدح في عدالة المُدلِّس، وهذا لأنَّ التَّدليس ليس كذباً، وإنَّما هو ضرب من الإيهام، لأنَّ المدلِّس لم يصرِّح بالسَّماع ممَّن لم يسمع منه، وإنَّما استخدم في روايته للحديث لفظاً محتملاً، فهو عندما يقول: (قال فلان) يستند إلى أنَّ هذه الكلمة في أصل اللُّغة تحتمل أنَّه سمع الحديث من شيخه مباشرةً وتحتمل أنَّه سمع الحديث بواسطة عن شيخه، وقد حمل بعضُ العلماء (٧٤) كلام الجارحين على مَنْ أكثر التَّدليس عن الضُّعفاء، وأسقط ذكرهم تغطية لحالهم، وكذلك مَنْ دلَّس اسم ضعيف حتَّى لا يُعرف، ولا يعتذِر مَنْ فعل هذا، بأنَّ الرَّاوي الذي دلَّسه ثقةٌ عنده؛ لأنَّ الواجب عليه أن يذكره باسمه المشهور، فلعلَّ غيره عَرَف فيه جرحاً (٧٥) .

ولا يُشترط أن يتكرَّر التَّدليس من الرَّاوي حتَّى يوصَف بالتَّدليس، بل يكفي أن يثبت ذلك عنه ولو مرَّة واحدة، وفي ذلك يقول الإمام الشَّافعي [٧٦] : (ومن عرفناه دلَّس مرَّة فقد أبان لنا عورته في روايته، وليس تلك العورة بالكذب فيردُّ بها حديثه، ولا بالصِّدق فنقبل منه ما قبلناه من أهل النَّصيحة في الصِّدق، فقلنا: لا نقبل من مدلِّس حتَّى يقول: حدَّثني أو سمعت...) [٧٧] .

وأمّا أثر التَّدليس على قَبول رواية المدلِّس، فقد اختلف فيه العلماء على خمسة أقوال:

- **القول الأول**:

تُرد رواية المدلِّس مُطلقاً وإن بيَّن السَّماع، وهذا قول بعض المحدِّثين والفقهاء، وهذا القول مبنيٌّ على أنَّ التَّدليس جرح تُردُّ به رواية المدلِّس، لما في تدليسه من الغِشِّ، وللجهل بحال الرَّاوي المحذوف من السَّند، ولكن قد تقدَّم أنَّ التَّدليس لا علاقة له بالجرح، فلا يكون هذا القول مقبولاً، وبخاصة أنَّه يترتَّب عليه ردَّ أحاديث الثِّقات المدلِّسين، ومنها ما هو موجود في الصَّحيحين؟؟ ؟ .

- **القول الثاني**:

القبول مطلقاً، لاسيَّما إن كان الرَّاوي لا يُدلِّس إلا عن ثقة، وحجَّتُهم في ذلك أنَّ نهاية أمر التَّدليس أن يكون إرسالاً.

وهذا القول أيضاً غير مقبول لأنَّه يترتَّب عليه قبول تدليس التَّسْوية، وقد تقدَّم أنَّه شرُّ أنواع التَّدليس.

- **القول الثالث**:

يُقبل تدليسه إن كان لا يُدلِّس إلا عن ثقة، وإلا فلا، وهذا القول يترتَّب عليه قبول رواية بعض المدلِّسين فقط.

- **القول الرابع**:

يُقبل إن كان وقوعُ التَّدليس منه نادراً، وإلا فلا، ويُقال في هذا القول ما قيل في سابقه، والله تعالى أعلم.

- **القول الخامس وهو الصَّحيح التَّفصيل**:

يُقبَل من حديث المدلِّس ما صَرّح فيه بالسماع، ويُرَد ما لم يُصرِّح فيه بالسماع إن توفَّرت في الحديث باقي شروط القبول لزوال احتمال الانقطاع، وأمَّا إن لم يُبيِّن السَّماع، فإنَّا نتوقَّف في قَبول روايته، ويؤيِّد هذا القولَ ما في الصَّحيحين وغيرهما من الكتب التي

تشترط الصِّحَّة من حديث أهل هذا الضَّرب، فلو لم تكن مقبولةً لم يخرجها صاحب الصَّحيح، وما جاء في الصَّحيحين أو أحدهما عن المدلِّسين بالعنعنة، فهو محمول على ثبوت السَّماع عند صاحب الكتاب من جهة أخرى وإنَّما اختار صاحب الصَّحيح طريق العنعنة، لكونها على شرطه دون تلك، أو لأنَّ الرِّواية التي فيها العنعنة وقعت لهم من طريق من كان لا يروي من حديث المدلِّس إلا ما ثبت له أنَّه من صحيح حديثه، وأنَّه سمعه من شيخه، حتَّى لو لم نعثر على الرِّواية المصرِّحة بالسَّماع فيما بين أيدينا من كتب الحديث، فالأمر مبني على إحسان الظنِّ بالشَّيخين، والله تعالى أعلم.

وفي تدريب الرَّاوي نقلاً عن الصَّيرفي [٧٨] : من ظهر تدليسه عن غير الثِّقات، لم يُقبل خبرُه حتَّى يقول: حدَّثني أو سمعتُ، وهذا قول آخر غير التَّفصيل المذكور، فمقتضى هذا القول أنَّ رواية من يدلِّس عن الثقات تُقبل مطلقاً، ومن يُدلِّس عن غير الثِّقات ففي روايته التَّفصيل، ويأتي مزيد كلام عن حكم رواية المدلِّس عند الكلام عن طبقات المدلسين، إن شاء الله تعالى.

رابعاً- بيان طبقات المدلِّسين وموقف العلماء منها: [٧٩]

بيَّن العلماء أقسام التَّدليس والمدلِّسين، وممَّن حقق ضبط مراتب المدلِّسين وطبقاتهم وأحكامها الإمام العلائي [٨٠] ، ثمَّ استمدَّ منه الحافظ ابن حجر في كتابه: (تعريف أهل التَّقديس بمراتب الموصوفين بالتَّدليس) فقال: **وهم على خمس مراتب**:

- الأُولى: من لم يوصف بذلك إلا نادراً كيحيى بن سعيد الأنصاري.
- الثَّانية: من احتمل الأئمَّة تدليسه، وأخرجوا له في الصَّحيح، لإمامته وقلَّة تدليسه في جنب ما روى كالثوري، أو كان لا يدلِّس إلاّ عن ثقة كابن عُيينة.
- الثَّالثة: من أكثر من التَّدليس، فلم يحتجَّ الأئمَّة من أحاديثهم إلا بما صرَّحوا فيه بالسَّماع ومنهم من ردَّ حديثهم مطلقاً، ومنهم من قبلهم، كأبي الزُّبير المكِّي.
- الرَّابعة: من اتُّفق على أنَّه لا يحتجُّ بشيء من حديثهم، إلا بما صرَّحوا فيه بالسَّماع لكثرة تدليسهم على الضُّعفاء والمجاهيل كبقيَّة بن الوليد.
- الخامسة: من ضُعِّف بأمر آخر سوى التَّدليس، فحديثهم مردود، ولو صرَّحوا فيه بالسَّماع، إلا أن يُوثَّق من كان ضعفه يسيراً كابن لَهيعة...) [٨١] .

ويُلاحظ أنَّ الفرق بين الطبقة الثالثة من طبقات المدلِّسين وبين الطبقة الرابعة أنَّ الطبقة الثالثة فيها خلاف بين العلماء، وأمَّا الرابعة فقد اتفق العلماء على اشتراط تصريحهم بالسَّماع، ومن ناحية أخرى: الرَّابعة يُكثِر أصحابها من التَّدليس عن الضُّعفاء والمجاهيل.

وقد اعترض الدكتور نور الدين عتر على تقسيم العلائي وابن حجر، فرأى أن أصحاب الطبقة الثانية يوجد سببان لاحتمال تدليسهم: ١- قلة تدليسهم في جنب ما رووا، ٢-أنّهم لا يدلسون إلا عن ثقات، فالسبب الأول وهو قلة تدليسه، يجعلهم من أصحاب الطبقة الأولى، فيكون التقسيم هكذا:

الطبقة الأولى: من لم يوصف بذلك إلا نادراً، أو قليلاً بالنسبة لما روى، الطبقة الثانية: من كان لا يدلس إلا عن ثقة، وباقي الطبقات كما ذكرها ابن حجر [٨٢].

لكن يمكن أن يُقال: المراد بالطبقة الثانية من ثبت عنه التدليس، ولكن تدليسه قليل، والمراد بالطبقة الأولى من لم يثبت عنه التدليس، وإنّما كان وصفه بالتدليس إمَّا بناء على الظن، والتحقيق بخلافه، أو أطلق عليه التدليس تجوزاً من الإرسال إلى التدليس، وبناء على ذلك لا يوجد تداخل بين الطبقتين الأولى والثانية، والله تعالى أعلم.

خاتمة:

حمداً لله تعالى في البدء وفي الختام...

في نهاية هذا البحث أختمه بما توصلت إليه من نتائج وهي:

١. همّية معرفة التدليس وأنواعه، وأحكامه، لما له من أثر بالغ على اتصال السند والحكم على الحديث، وتتأكّد معرفته في حق المشتغل بعلم علل الحديث.

٢. الفرق بين تدليس الإسناد والمرسل الخفي دقيق جداً، ولا يزال خاضعاً للبحث والنظر والاستقراء، وإن كان أغلب العلماء يميلون إلى الرَّأي الذي تبنَّاه الحافظ ابن حجر.

٣. التدليس نوع من الانقطاع، ولكنّه انقطاع خفي.

٤. التدليس منه ما هو مكروه، ومنه ما هو محرم، وذلك تبعاً للأثر والإفساد الذي يسببه، وشر التدليس تدليس التسوية لأنّه غش وتغطية لحال الحديث.

الهوامش:

1. ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، دار صادر، ط١. (٢/ ١٣١-١٣٢) .
2. ينظر: العسقلاني، ابن حجر. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، ط٣: ٢٠٠٠م. (ص ٤١) ، السيوطي، جلال الدين. تدريب الراوي، تحقيق: بديع السيد اللحام، دار الكلم الطيب، ط: ٢٠٠٥م. (١/ ٢١) ، الخطيب، محمد عجاج. أصول الحديث علومه ومصطلحه، دمشق: دار الفكر، ط١: ٢٠٠٨م. (ص١٤) ، مصطفى الخن وبديع اللحام، الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح، دار الكلم الطيب، ط٧: ٢٠١٠م. (ص ٢٩) .
3. ينظر: المراجع السابقة.
4. ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. (٦/ ٨٦) .
5. الطحان، محمود، تيسير مصطلح الحديث، مركز الهدى للدراسات، الإسكندرية، ط٧: ١٤١٥ه. (ص٦١) .
6. مصطفى الخن وبديع اللحام، الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح، دار الكلم الطيب، ط٧: ٢٠١٠م (ص١٥٥) .
7. الإمام الحافظ عثمان بن عبد الرحمن الكردي الشهرزوري الحافظ تقي الدين أبو عمرو المعروف بابن الصلاح الشافعي الدمشقي (ت٦٤٣هـ) ، صاحب كتاب (علوم الحديث) . ينظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط: ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م. (٤/ ١٤٣٠) .
8. ابن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، ط٣: ١٩٨٤م. (ص٧٣) .
9. ينظر: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: نظر محمد الفريابي، دار طيبة، ط١، ١٣٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. (١/ ١٢) .
10. أمير المؤمنين محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجُعْفي البُخَاري (ت٢٥٦ هـ) . ينظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ. (٢/ ٥٥٥) .
11. ينظر: العلائي، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، ط: ١٤٠٧/ ١٩٨٦. (ص٩٦) .
12. يحيى بن شرف النَّووي الشافعي أبو زكريا (ت٦٧٦هـ) الإمام الفقيه الحافظ شيخ الإسلام، صنف التصانيف النافعة في الحديث والفقه وغيرها، كـ (شرح مسلم) ، و

(الأذكار) ، و (رياض الصالحين) . ينظر: السيوطي، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م) برقم (١١٢٨) (ص٥١٣) .

١٣. حافظ العصر زين الدين عبد الرحيم بن الحُسَين (ت٨٠٦هـ) ، كان حافظاً متقناً عارفاً بفنون الحديث وبالفقه والعربية وغير ذلك، له العديد من المؤلفات منها: (نظم الدرر السنية في السيرة الزكية) و (منظومة تفسير غريب القرآن) و (ألفية في علوم الحديث) . ينظر: المكي الحسني، محمد بن أحمد تقي الدين. ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد، تحقيق كمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م برقم (١٢٤٥) (٢/ ١٠٦) . كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١ ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م برقم (٧٠٩٩) (٢/ ١٣٠) .

١٤. العراقي، عبد الرحيم بن الحسين. التقييد والإيضاح، تحقيق: عبد الرحمن عثمان، المكتبة السلفية، ط١: ١٩٦٩ م، (ص ٩٨) .

١٥. أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البصري، صاحب المسند الكبير، (ت٢٩٢هـ) . ينظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ. (٢/ ١٦٦) .

١٦. أبو الحسين أحمد بن محمد، الفقيه الشافعي، له الكثير من التآليف، (ت٣٥٩هـ) . ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار الفكر، د. ط (١/ ٧٠) .

١٧. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، صاحب تاريخ بغداد وغيره من المصنفات (ت ٤٦٣هـ) . ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان (١/ ٩٢-٩٣) .

١٨. يوسف بن عبد الله بن عبد البر أبو عمر، له الكثير من التصانيف، منها: التمهيد والاستذكار، (ت٤٦٣هـ) . ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان (٧/ ٦٦-٦٨) .

١٩. أحْمَد بن عَلِيّ بن محمد إمام الأئمة الشهاب أبو الفضل الكناني العسقلاني المصري الشافعي (ت٨٥٢هـ) ، يعرف بابن حجر لقب لبعض آبائه، شهد له القدماء بالحفظ والثقة والأمانة والمعرفة التامة والذكاء المفرط وسعة العلم في فنون شتى، طلب الحديث فسمع الكثير ورحل وبرع في الحديث وتقدم في جميع فنونه، وصنَّف التصانيف التي عم النفع بها كشرح البخاري سماه (فتح الباري) و (تهذيب التهذيب) و (تقريب التهذيب) وغير ذلك. ينظر: السيوطي، طبقات الحفاظ برقم (١١٩٠) (ص٥٥٢) ، السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجيل، بيروت، ط١ ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م. برقم (١٠٤) (٢/ ٣٦- ٤٠) ، ابن العماد، عبد الحي بن أحمد الحنبلي الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١ ١٤٠٦ هـ-١٩٨٦م (٩/ ٣٩٥ - ٣٩٩) .

٢٠. ينظر: العسقلاني، ابن حجر، النكت على ابن الصلاح، تحقيق: ربيع بن هادي عمير، ط١، ١٩٨٤م. (ص٦١٤-٦١٥) .

٢١. العسقلاني، ابن حجر، نزهة النظر، (ص ٨٦) .

٢٢. ينظر: علي القاري، شرح النخبة، تحقيق: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، دار الأرقم، (ص٤٢٧) . وينظر: طاهر الجزائري، توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط١: ١٤١٦/ م١٩٩٥. (٢/ ٥٧٠) .

٢٣. ينظر: ابن الحنبلي، قفو الأثر في صفوة علوم الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، ط٣: ١٤٣٠هـ (ص٧١ (. والزبيدي، محمد مرتضى. بلغة الأريب في مصطلح آثار الحبيب، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، ط٣: ١٤٣٠هـ (ص١٩٢-١٩٣) . و الجزائري، طاهر. توجيه النظر (٢/ ٥٦٦) .

٢٤. مُحَمَّد بن عِيسَى بن سَورة بن الضَّحَّاك السُّلَمِيّ التِّرْمِذِي (ت٢٧٩هـ) ، الإمام الحَافِظ، طاف البلاد وسمع خلقاً كثيراً من الخراسانيين والعراقيين والحجَازيين وغيرهم. ينظر: البستي، محمد ابن حبان، الثقات، ت شرف الدين أحمد، دار الفكر، ط١ (١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م) (٩/ ١٥٣) .

٢٥. الترمذي، محمد بن سورة. الجامع الكبير (جامع الترمذي) ، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١: ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. أبواب النذور والأيمان عن رسول اللهr: باب ما جاء عن رسول اللهr أن لا نذر في معصية، رقم (١٦٠٣) ، (٣/ ٣٤٩- ٣٥٠) .

٢٦. جامع الترمذي: كتاب الصلاة: باب ما جاء في السفر يوم الجمعة، رقم (٥٣٥) ، (٢/ ٧٥-٧٦) .

٢٧. ينظر: السيوطي، أسماء المدلِّسين من الرواة (٢/ ٣٩٧) ، وهو مطبوع مع تدريب الراوي، تحقيق الدكتور بديع اللحام.

٢٨. أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، أخذ علم أبيه وعلم أبي زرعة (ت٣٢٧هـ) . ينظر: السيوطي، طبقات الحفاظ، (٣٤٦ ٣٤٧) .

٢٩. أخرجه النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، تحقيق مكتب تحقيق التراث، بيروت، دار المعرفة، ط٥: ١٤٢٠هـ. باب مالا قطع فيه، رقم (٤٩٨٧ ٤٩٨٨ ٤٩٨٩) (٨/ ٤٦٣ ٤٦٤) .

٣٠. ابن أبي حاتم، العلل، تحقيق خالد الجريسي، الرياض، ط١: ١٤٢٧/ ٢٠٠٦م. (٤/ ١٨٧ ١٨٩) .

٣١. أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، الحافظ المشهور، له كتاب السنن وغيره من الكتب (ت٣٨٥هـ) . ينظر: وفيات الأعيان: (٣/ ٢٩٧ ٢٩٨) .

٣٢. والحديث مروي من طرق عن الزهري، ينظر: محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مكتبة الثقافة الدينية، ط١: ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤م. كتاب المغازي: باب غزوة خيبر، رقم (٤٢١٦) ، ومسلم بن الحجاج، صحيح مسلم. كتاب النكاح: باب نكاح المتعة وبيان أنّه أبيح ثمّ نُسخ ثمّ أبيح ثمّ نُسخ واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، رقم (١٤٠٧) ، (١/ ٦٣٥)

٣٣. الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق: محفوظ عبد الرحمن زيد، دار طيبة، ط١: ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م. (٤/ ١١٦) .

٣٤. ينظر: تدريب الراوي (١/ ٢٥٢- ٢٥٤) .

٣٥. ينظر: ابن أبي حاتم، العلل: (٥/ ٢٥٠- ٢٥١) .

٣٦. ينظر: السيوطي، تدريب الراوي (١/ ٢٥٣) .

٣٧. ينظر: العسقلاني، ابن حجر، النكت (ص٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠) .

٣٨. عتر، نور الدين. منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، ط٣: ١٩٩٧. (ص٣٨٢) .

٣٩. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبد الله الورقي وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة. (ص٣٥٩) .

٤٠. ينظر: العسقلاني، ابن حجر، النكت (ص٦١٧) .

٤١. العسقلاني، ابن حجر، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، تحقيق: أحمد المباركي، ط٢: ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م. (ص٦٩) .

٤٢. الحاكم: هو محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، أبو عبد الله الضبي النيسابوري، ويعرف بابن البَيّع، الحافظ، من كتبه: المستدرك على الصحيحين، والإكليل، (ت٤٠٥هـ) . ينظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ (٣/ ١٠٣٩) .

٤٣. الحاكم، معرفة علوم الحديث، تحقيق: معظم حسين، دار الكتب العلمية، ط: ١٣٩٧/ ١٩٧٧م. (ص١٦٤) .

٤٤. ينظر: السخاوي، فتح المغيث (١/ ٢٠٩) .

٤٥. ينظر: ابن الصلاح، علوم الحديث (ص٧٤) .

٤٦. ينظر: العسقلاني، ابن حجر، النكت (٦١٥) .

٤٧. ينظر: ابن الصلاح، علوم الحديث (ص٧٤) .

٤٨. ينظر: السخاوي، فتح المغيث (١/ ٢١٠) .

٤٩. ينظر: السخاوي، فتح المغيث (١/ ٢١١) .

٥٠. ينظر: السيوطي، تدريب الراوي (١/ ٢٥٩) .

٥١. ينظر: ابن الملقن، عمر بن علي. المقنع في علوم الحديث، تحقيق: عبد الله يوسف الجديع، دار فواز: ط١: ١٤١٣هـ. ص (١٥٩) .

٥٢. ينظر: السخاوي، فتح المغيث (١/ ٢١٦) .

٥٣. عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي، أبو الفرج (ت٥٩٧هـ) له تصانيف كثيرة، منها: (الناسخ والمنسوخ) في الحديث، و (تلبيس إبليس) و (شذور العقود في تاريخ العهود) . ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود. الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥: ٢٠٠٢ م. (٣/ ٣١٦) .

٥٤. ابن الجوزي، تلبيس إبليس، تحقيق: السيد الجميلي ، دار الكتاب العربي، ط١: ١٩٨٥. (ص١٤٢) .

٥٥. ينظر: الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: زين العابدين بن ملا فريح، مكتبة أضواء السلف، ط١: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م. (٢/ ١١٣) . والسخاوي، فتح المغيث (١/ ٢١٦) .

٥٦. محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله (ت٧٩٤هـ) له تصانيف كثيرة في عدة فنون منها: (التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح) و (البحر المحيط) . ينظر: الزركلي، الأعلام (٦/ ٦١) .

٥٧. الزركشي، النكت على مقدِّمة ابن الصَّلاح (٢/ ١٣٠ ١٣١) .

٥٨. ينظر: الزركشي، النكت على مقدِّمة ابن الصَّلاح (٢/ ١٣١ ١٣٢) .

٥٩. شعبة بن الحجاج بن الورد الأزدي (ت١٦٠هـ) ، هو أول من فتش بالعراق عن أمر المحدثين. ينظر: ابن حبان، الثقات (٦/ ٤٤٦) .

٦٠. ابن الصلاح، علوم الحديث (ص٧٤) .

٦١. هو الإمام عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظَلي التميمي (ت١٨١ هـ) أبو عبد الرحمن المروزي أحد الأئمة الأعلام وحفاظ الإسلام. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (٨/ ٣٧٨) .

٦٢. ينظر: فيما سبق أقوال العلماء: العلائي، جامع التَّحصيل (ص٩٧) ، والسخاوي، محمد بن عبد الرحمن. شرح التقريب والتيسير، تحقيق: علي بن أحمد الكندي، دار العلوم الأثرية، ط: ٢٠٠٨م. (ص١٣٣) .

٦٣. ينظر: العراقي، التقييد والإيضاح (ص٩٧) .

٦٤. ينظر: العلائي، جامع التَّحصيل (ص١٠١) .

٦٥. ينظر: السخاوي، التوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، مكتبة أضواء السلف، ط١: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م. (ص٤٦) . ونور الدين، منهج النقد (ص٣٨٥) .

٦٦. السيوطي: تدريب الراوي (ص٢٥٩) .

٦٧. ينظر: ابن كثير، اختصار علوم الحديث وهو مطبوع مع شرحه الباعث الحثيث للشيخ أحمد شاكر، دار الكتب العلمية. (ص٥٢) ، والكتاب مطبوع مع شرحه الباعث الحثيث للشيخ أحمد شاكر رحمه الله تعالى.

٦٨. ينظر: ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق: نور الدين عتر، دار البيروتي، ط٥: ٢٠٠٨. (٢/ ٦٩١ ٦٩٢) .

٦٩. السخاوي، فتح المغيث (١/ ٢١٢) . السخاوي، العناية في شرح الهداية في علم الرواية، تحقيق: محمد سيد الأمين، مكتبة العوم والحكم، ط: ٢ ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م. (١/ ٢٩٦ ٢٩٧) .

٧٠. ابن دقيق العيد: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري المنفلوطي الصعيدي المالكي، صاحب التصانيف، كان من أذكياء زمانه واسع العلم كثير الكتب، وقوراً، ورعاً، ولي قضاء الديار المصرية سنوات إلى أن مات شرح بعض مختصر ابن الحاجب، (ت٧٠٢ هـ) . ينظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، (٤/ ١٨١) .

٧١. ابن دقيق العيد، محمد بن علي. الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة في الصحاح، تحقيق: عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، ط٢: ١٤٢٧/ ٢٠٠٦ م. (ص٢٢١) .

٧٢. ينظر: الترمسي، محمد محفوظ. منهج ذوي النظر شرح منظومة علم الأثر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٤: ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٥ م. (ص٧٥) .

٧٣. ينظر: الخطيب، الكفاية (ص٣٦١ ٣٦٥) . ابن عبد البر، التمهيد. (١/ ١٧ـ ١٨) . ابن جماعة، بدر الدين. المنهل الروي، تحقيق: محي الدين رمضان، دار الفكر، ط٢: ١٩٨٦م.

ص (٧٢) . العلائي، جامع التحصيل: (ص٩٩ ١٠٣) . ابن رجب شرح علل الترمذي (١/ ٣٥٣ ٣٥٥) ، الأنباسي، برهان الدين. الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، تحقيق: صلاح فتحي هلل، مكتبة الرشد، ط١: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م. (١/ ١٧٩) . ابن الملقن، المقنع في علوم الحديث (ص١٥٨) . السخاوي، فتح المغيث (١/ ٢٠٣ ٢٠٤) . السيوطي، تدريب الراوي (١/ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩) . الصنعاني، محمد بن إسماعيل. توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، المدينة المنورة، المكتبة السلفية. (١/ ٣٥١ـ ٣٥٢) .

٧٤. الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط٨: ١٤٢٥م. (ص ٤٧) . العلائي، جامع التحصيل (ص٩٩) .

٧٥. ينظر: سبط ابن العجمي، التبيين في أسماء المدلسين، تحقيق يحيى شقيق، دار الكتب العلمية، ط١: ١٩٨٦م. (ص ١٢) .

٧٦. عالم العصر، ناصر الحديث محمد بن إدريس بن العَبَّاس بن عثمان بن شافع القرشي المطلبي، أبو عبد الله الشافعي (ت٢٠٤هـ) . ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥) .

٧٧. الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، ط١، ١٩٤٠ م. (ص٣٧٩ ٣٨٠) .

٧٨. ينظر: السيوطي، تدريب الراوي (١/ ٢٥٩) .

٧٩. ملاحظة: مناسبة ذكري لطبقات المدلِّسين في هذا المبحث ظاهرة من حيث إن الكلام عن أثر التدليس على عدالة المدلس وعلى قبول روايته ، ولاشك أن مراد العلماء من تقسيم المدلسين إلى هذه الطبقات هو بيان أحكامها من حيث قبول الرواية وردها ، ومثل ذلك أقوله في ذكري للملحق (ضوابط في قبول عنعنة المدلس) الذي وضعته بعد طبقات المدلسين ، والله تعالى أعلم.

٨٠. العلائي: صلاح الدين خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي الشافعي، أحد الأئمة الأعلام، برع في الحديث ومعرفة الرجال والمتون والعلل، له مصنفات كثيرة منها: جامع التحصيل في أحكام المراسيل، والمسلسلات، والمجالس المبتكرة، وغيرها (ت٧٦١هـ) . السيوطي، طبقات الحفاظ (ص٥٣٢– ٥٣٣) .

٨١. ابن حجر، تعريف أهل التقديس (ص٦٢ ٦٣) .

٨٢. ينظر: نور الدين، عتر. لمحات في أصول العلل، كلية الشريعة جامعة دمشق، ط: ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٣م. (ص١٠٣) .

المصادر والمراجع:

١. ابن أبي حاتم، العلل، ط١: ١٤٢٧/ ٢٠٠٦م.

٢. ابن جماعة، بدر الدين. المنهل الروي، تحقيق: محي الدين رمضان، دار الفكر، ط٢: ١٩٨٦م.

٣. ابن الجوزي، تلبيس إبليس، تحقيق: السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط١: ١٩٨٥.

٤. ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار الفكر، د. ط.

٥. ابن دقيق العيد، محمد بن علي. الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة في الصحاح، تحقيق: عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، ط٢: ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦ م.

٦. ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق: نور الدين عتر، دار البيروتي، ط٥: ٢٠٠٨.

٧. ابن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، ط٣: ١٩٨٤م.

٨. ابن عدي، الكامل في الضعفاء، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، ط٣.

٩. ابن العماد، عبد الحي بن أحمد الحنبلي الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٠. ابن كثير، اختصار علوم الحديث وهو مطبوع مع شرحه الباعث الحثيث للشيخ أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، د. ط.

١١. ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الجيل، ط١: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

١٢. ابن الملقن، عمر بن علي. المقنع في علوم الحديث، تحقيق: عبد الله يوسف الجديع، دار فواز: ط١: ١٤١٣هـ.

١٣. ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، دار صادر، ط١.

١٤. أبو داود، سليمان ابن الأشعث. سنن أبي داود، تحقيق: دار المعرفة، ط١: ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

١٥. الأنباسي، برهان الدين. الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، تحقيق: صلاح فتحي هلل، مكتبة الرشد، ط١: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

١٦. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مكتبة الثقافة الدينية، ط١: ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤م.

١٧. البستي، محمد ابن حبان، الثقات، ت شرف الدين أحمد، دار الفكر، ط١ ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

١٨. الترمذي، محمد بن سورة. الجامع الكبير (جامع الترمذي) ، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١: ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

١٩. الترمسي، محمد محفوظ. منهج ذوي النظر شرح منظومة علم الأثر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٤: ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٥ م.

٢٠. الحاكم، معرفة علوم الحديث، تحقيق: معظم حسين، دار الكتب العلمية، ط: ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧م.

٢١. ـ الخطيب، محمد عجاج. أصول الحديث علومه ومصطلحه، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨م.

٢٢. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبد الله الورقي وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

٢٣. الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق: محفوظ عبد الرحمن زيد، دار طيبة، ط١: ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م.

٢٤. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. سنن الدارمي، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار المصطفى،ط١: ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢٥. الذهبي، تذكرة الحفاظ تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط: ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٢٦. الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط٨: ١٤٢٥م.

٢٧. الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البيجاوي، دار المعرفة، د. ط.

٢٨. الزبيدي، محمد مرتضى. بلغة الأريب في مصطلح آثار الحبيب، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، ط٣: ١٤٣٠.

٢٩. الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: زين العابدين بن ملا فريح، مكتبة أضواء السلف، ط١: ١٤١٩/ ١٩٩٨.

٣٠. الزركلي، خير الدين بن محمود. الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥: ٢٠٠٢ م.

٣١. السخاوي، التوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، مكتبة أضواء السلف، ط١: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٣٢. السخاوي، شرح التقريب والتيسير، تحقيق: علي بن أحمد الكندي، دار العلوم الأثرية، ط: ٢٠٠٨م.

٣٣. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجيل، بيروت، ط١ ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م

٣٤. السخاوي، العناية في شرح الهداية في علم الرواية، تحقيق: محمد سيد الأمين، مكتبة العلوم والحكم، ط٢ ، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٣٥. السخاوي، فتح المغيث، تحقيق: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، ط: ٢٠٠١م.

٣٦. السيوطي، ذيل طبقات الحفاظ، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، د. ط.

٣٧. سبط ابن العجمي، التبيين في أسماء المدلسين، تحقيق: يحيى شقيق ، دار الكتب العلمية ، ط١: ١٩٨٦م.

٣٨. السيوطي، تدريب الراوي، تحقيق: بديع السيد اللحام، دار الكلم الطيب، ط١: ٢٠٠٥م.

٣٩. السيوطي، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٤٠. الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، ط١، ١٩٤٠ م.

٤١. الصنعاني، محمد بن اسماعيل. توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، د. ط.

٤٢. طاهر الجزائري، توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط١: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٤٣. عتر، نور الدين. منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، ط٣: ١٩٩٧.

٤٤. العراقي، التقييد والإيضاح، تحقيق: عبد الرحمن عثمان ،المكتبة السلفية، ط ١: ١٩٦٩م.

٤٥. العسقلاني، ابن حجر، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، تحقيق: أحمد المباركي، ط٢: ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٤٦. العسقلاني، ابن حجر، تقريب التهذيب، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، ط١: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٤٧. العسقلاني، ابن حجر، تهذيب التهذيب، دار الفكر، ط١: ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٤٨. العسقلاني، ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، ط٣: ٢٠٠٠م.

٤٩. العسقلاني، ابن حجر، النكت على ابن الصلاح، تحقيق: ربيع بن هادي عمير ،ط١، ١٩٨٤م.

٥٠. العلائي، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، ط١ ١٤٠٧/ ١٩٨٦.

٥١. القاري، علي، شرح النخبة، تحقيق: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، دار الأرقم، د. ط. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١ ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٥٢. القشيري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: نظر محمد الفريابي، دار طيبة، ط١، ١٣٢٧/ ٢٠٠٦م.

٥٣. الخن، مصطفى واللحام، بديع، الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح، دار الكلم الطيب، ط٧: ٢٠١٠م.

٥٤. المكي الحسني، محمد بن أحمد تقي الدين، ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد، تحقيق كمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٥٥. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، تحقيق مكتب تحقيق التراث، بيروت، دار المعرفة، ط٥: ١٤٢٠هـ.

٥٦. نور الدين، عتر. لمحات في أصول العلل، كلية الشريعة جامعة دمشق، ط١: ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٣م.

أثر القراءات القرآنية العشر
في التصوير الفني في القرآن*

أ. آمال خميس عبد القادر حماد**

---

* تاريخ التسليم: ٢٥/ ١١/ ٢٠١٢م، تاريخ القبول: ١٦/ ١/ ٢٠١٣م.
** باحثة في تفسير وعلوم القرآن/ الجامعة الاسلامية/ غزة/ فلسطين.

ملخص:

يبرز هذا البحث إعجاز القرآن بتعدد قراءاته في اللفظة الواحدة؛ من خلال تسليط الضوء على مفهوم القراءات القرآنية العشر، وأقسامها، وحقيقة اختلافها، وأهمية التصوير الفني في القرآن وآفاقه، وأثر اختلاف القراءات القرآنية في ألفاظ الآيات في التصوير الفني في القرآن بصفة عامة، وفي المشهد القصصي بصفة خاصة، ويظهر مدى أثره في التشخيص والتجسيد للمشهد الفني في القصص القرآني، وأثر الزيادة في حروف إحدى القراءات في زيادة المشهد المعروض؛ وذلك تطبيقاً على مشاهد من قصة أصحاب الكهف، وقصة ميلاد عيسى–عليه السلام–، ومشهد من قصة (ذو القرنين) .

Abstract:

This research highlights the miracle of the Qur'anic multiple recitations per word through shedding light on the concepts of the ten Qur'anic recitations, their divisions, the reality of their differences, and the importance of the artistic imagery in the Qur'an & its prospects. It also shows the impact of the different Qura'nic recitations of verses words on the artistic imagery in the Qur'an in general & in stories in particular. In addition, this research shows the impact of the multiple recitations on the personification & embodiment in the Qur'anic stories & the impact of increasing letters in one of the recitations on expanding the shown scene. This is applied on scenes from the story of the people of the cave, the story of Jesus' –Peace be upon him- birth & a scene from the story of Thulkarnain.

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأصلي وأسلم على خير البرية سيدنا محمد –صلى الله عليه وسلم– الذي قص الله عليه أحسن القصص في كتابه الكريم، وعلى إخوانه من الرسل والأنبياء أهل القدر العظيم. و بعد؛

لما كان اشتغالي في مرحلة الماجستير بتفسير الآيات القرآنية بالقراءات القرآنية العشر، فقد لفت انتباهي روعة التصوير الفني في القرآن بصفة عامة، والقصص القرآني بصفة خاصة، والدقة في التصوير، والجمال الفني المؤثر في الوجدان، وشدة تأثير اختلاف القراءات في الكلمة الواحدة في جلاء هذا الجمال الذي يوحي بإعجاز القرآن، دفعني هذا الأمر إلى إجراء البحث للكشف عن هذه الروعة وهذا الإعجاز؛ فالقصص التي شغلت من القرآن ربعه أو أكثر بقليل إحدى وسائل القرآن لإبلا غ هذه الدعوة وتثبيتها، شأنها شأن أي وسيلة أخرى أخضعها القرآن لتحقيق أغراضه الدينية، وهذا التصوير البديع كان محل اهتمام العلماء قديماً وحديثاً؛ فقد كان الحديث عنه في بعض الكتب والبحوث والدراسات، وأشهرها على الإطلاق كتاب التصوير الفني في القرآن لسيد قطب الذي كان مرجعاً لجميع بحوث المحدثين ودراساتهم، وإن كانت هناك إشارات في بعض كتب الأقدمين حول التصوير الفني في القرآن دون التصريح بكونه نوعاً من أنواع الإعجاز القرآني، أو في طريقة التناول كما تناوله المحدثون؛ فدراستهم لظاهرة التصوير (لم تحظ عندهم بدراسة متخصصة مستقلة، كما أن آراءهم حولها، لم تخرج عن الفهم الجزئي المحدود لها، إلى «الفهم الكلي» المدرك لخصائصها الفنية في النص كله) . [1] وخذ مثلاً على ذلك الباقلاني في كتابه الشهير (إعجاز القرآن) ؛ فقد عبَّر عن جمال تصوير ما في النفس بقوله: (ومما يصوّر لك الكلام الواقع في الصفة تصوير ما في النفس، وتشكيل ما في القلب، حتى تعلمه كأنك مشاهده، وإن كان يقع بالإشارة، ويحصل بالدّلالة والأمارة، كما يحصل بالنطق الصريح، والقول الفصيح، ومما يصور لك الكلام الواقع في الصفة؛ كقوله حكاية عن السحرة لما توعدهم فرعون بما توعدهم به حين آمنوا: ﴿قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ﴾ الشعراء: ٥٠، وقولهم: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْراً﴾ الأعراف: ١٢٦.) [2] وممن تابع الباقلاني في الحديث عن التصوير القرآني؛ الشريف الرّضي بكتابه: (تلخيص البيان في مجازات القرآن) ، والزمخشري في تفسيره: (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل) ، وابن الأثير في كتابه الشهير: (المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر) ، (فقد اعتاد المحدثون على اقتباس جمالية الموسيقا القرآنية من كتابه، بينما تعمّق هو في عموم وجوه الجمال الفني القرآني) . [3]

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من تمهيد ومبحثين، وخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع.

- التمهيد: تعريف بالقراءات القرآنية العشر وحقيقة اختلافها.
  - المبحث الأول: التصوير الفني في القرآن وأثر القراءات فيه.
  - المبحث الثاني: أثر القراءات في التصوير الفني في القصص القرآني.
- الخاتمة: وتتضمن أهم ما توصل إليه البحث من نتائج.
- وأخيراً– فهرست المصادر والمراجع:

تمهيد ـ القراءات القرآنية العشر وحقيقة اختلافها:

للعلماء في تعريف القراءات جملة من التعريفات، تدور جميعها في فلك واحد، وإن كان بعضها أكثر شمولاً وإحاطة من الآخر. [٤]

فقد عرفها ابن الجزري بقوله: «القراءات: علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقلة» [٥]

وعرفها شهاب الدين القسطلاني بقوله: «علم يعرف منه اتفاق الناقلين لكتاب **الله** واختلافهم في اللغة، والإعراب، والحذف والإثبات، والتحريك والإسكان، والفصل والاتصال، وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال من حيث السماع. أو يقال: علم يعرف منه اتفاقهم واختلافهم في اللغة والإعراب، والحذف والإثبات، والفصل والوصل، من حيث النقل». [٦]

وعرفها صاحب كتاب البدور الزاهرة بقوله: «علم يُعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية، وطريق أدائها اتفاقاً واختلافاً مع عزو كل وجه لناقله». [٧]

فالقراءات إذن علم يبحث في كيفية أداء كلمات القرآن والنطق بها اتفاقاً واختلافاً كما أنزلت على النبي–صلى **الله** عليه وسلم–، عن طريق التلقي والمشافهة من المشايخ المجودين؛ لأن هناك أموراً في القراءة لا تُعرف إلا عن طريق المشافهة والسماع كالإمالة، والتفخيم، والترقيق، والقلقلة، ونطق الهمزة بين بين ونحو ذلك، وهو ما يُعرف: بأصول القراءات.

أقسام القراءات

تنقسم القراءات إلى ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: القراءات المتواترة، وهي: كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت

أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها، وتواتر نقلها، ويلحق بها القراءات الصحيحة الجامعة للأركان الثلاثة، المستفيضة، المتلقاه بالقبول، وهي القراءات العشر.

حكمهما: هذان النوعان هما اللذان يُقرأ بهما، مع وجوب اعتقادهما، ولا يجوز إنكار شيء منهما. ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، وهذا هو المعتمد عند أئمة التحقيق من السلف والخلف.

يقول ابن الجزري: «والذي جمع في زماننا هذه الأركان الثلاثة، هو قراءة الأئمة العشرة التي أجمع الناس على تلقيها بالقبول، وهم: أبو جعفر ونافع وابن كثير وأبو عمرو ويعقوب وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وخلف، أخذها الخلف عن السلف إلى أن وصلت إلى زماننا... فقراءة أحدهم كقراءة الباقين في كونها مقطوعاً بها». [٨]

♦ القسم الثاني: القراءات الصحيحة الجامعة للأركان الثلاثة، لكنها لم يستفض نقلها، ولم تتلقها الأمة بالقبول. وهو ما نجده في أكثر القراءات الأربع التي بعد العشرة، وهي: قراءة الحسن البصري، وابن محيصن، واليزيدي، والأعمش.

♦ القسم الثالث: القراءات الشاذة: وهي القراءات التي صح سندها، ووافقت العربية، وخالفت الرسم، ومثاله ما ورد بأسانيد صحاح في كتب الحديث من زيادة أو نقص، أو إبدال كلمة بأخرى، ونحو ذلك. [٩]

حقيقة اختلاف القراءات:

(ذهب جمهور علماء المسلمين إلى أن الاختلاف في القراءات هو اختلاف تنوع وتغاير، لا اختلاف تضاد وتناقض، وأن الاختلاف حاصل في الألفاظ المسموعة، وليس في المعاني المفهومة، وبهذا صرح المهدوي حين عرض لحديث النبي–صلى **الله** عليه وسلم–: «أُنزل القرآن على سبعة أحرف» [١٠] ، إذ قال: (واختلف الناسُ في معنى الحديث اختلافاً كثيراً فأكثرهم على أن معناه في الألفاظ المسموعة لا في المعاني المفهومة) [١١] .

قال ابن الجزري: (قد تدبرنا اختلاف القراءات كلها فوجدناه لا يخلو من ثلاثة أحوال:

أحدها: اختلاف اللفظ والمعنى واحد. الثاني: اختلافهما جميعاً مع جواز اجتماعهما في شيء واحد. الثالث: اختلافهما جميعاً مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد. فأما الأول: فكالاختلاف في (الصراط والسراط، عليهِم وعليهُم، يحسَب ويحسِب) ونحو ذلك مما يطلق عليه أنه لغات فقط. وأما الثاني: فنحو (مالك، وملك) في الفاتحة؛ لأن المراد في القراءتين هو **الله** تعالى، لأنه مالك يوم الدين وملكه... وكذا (كيف ننشزها) بالراء وبالزاي؛ لأن المراد بهما هي العظام؛ وذلك أن **الله**

أنشرها، أي: أحياها، وأنشزها أي: رفع بعضها إلى بعض حتى التأمت، فضمَّن الله تعالى المعنيين في القراءتين. وأما الثالث: فنحو (وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ) يوسف: ١١٠، بالتشديد والتخفيف... فأما وجه تشديد (كُذّبوا) فالمعنى: وتيقن الرسل أن قومهم قد كذبوهم، ووجه التخفيف: وتوهم المرسل إليهم أن الرسل قد كذبوهم فيما أخبروهم به، فالظن في الأولى يقين، والضمائر الثلاثة للرسل، والظن في القراءة الثانية شك، والضمائر الثلاثة للمرسل إليهم. ثم قال: فليس في شيء من القراءات تناف ولا تضاد ولا تناقض، وكل ما صح عن النبي–صلى الله عليه وسلم– من ذلك فقد وجب قبوله، ولم يسع أحداً من الأمة رده، ولزم الإيمان به، وأن كله منزل من عند الله؛ إذ كل قراءة منها مع الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلها، واتباع ما تضمنته من المعنى علماً وعملاً، لا يجوز ترك موجَب إحداهما لأجل الأخرى ظناً أن ذلك تعارض) . [١٢]

(فإن تنوع القراءات يقوم مقام تعدد الآيات؛ فالاختلافات في القراءة لا تؤدي إلى تناقض في المقروء وتضاد؛ بل القرآن كله على تنوع قراءاته، يصدِّق بعضه بعضاً، ويبين بعضه بعضاً، ويشهد بعضه لبعض، ومعنى هذا أن القرآن يعجز إذا قرىء بهذه القراءة، ويعجز أيضاً إذا قرىء بهذه القراءة الثانية، ويعجز أيضاً إذا قرىء بهذه القراءة الثالثة، وهلمَّ جراً، ومن هنا تتعدد المعجزات بتعدد تلك الوجوه والحروف) . [١٣] فكل قراءة توضح وتبين معنىً جديداً لم تبينه القراءة السابقة، وبذلك تتسع المعاني وتتعدد بتعدد القراءات، إذ كل قراءة بمقام آية، وفي ذلك يقول ابن عاشور: "على أنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مراداً لله تعالى، ليقرأ القراء بوجوه فتكثر من جراء ذلك المعاني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزءاً عن آيتين فأكثر، وهذا نظير التضمين في استعمال العرب، ونظير التورية والتوجيه في البديع." [١٤]

المبحث الأول:

التصوير الفني في القرآن وأثر القراءات فيه:

على الرغم من أن عدداً من الكتاب والباحثين تطرقوا في كتاباتهم إلى روعة التصوير الفني في القرآن، وعلى رأسهم الشهيد سيد قطب في كتابه الشهير: التصوير الفني في القرآن، وأغلبهم قد استفاد فائدة عظيمة من هذا الكتاب في كتاباتهم؛ فإن أحداً منهم لم يتطرق إلى بيان أثر اختلاف القراءات القرآنية في بيان هذه الروعة؛ لذلك كان لابد أن نعرج أولاً على بيان أهمية التصوير الفني في القرآن وآفاقه، ومن ثم ننتقل إلى بيان أثر القراءات في هذا التصوير.

أهمية التصوير الفني في القرآن:

يعد التصوير الفني في القرآن وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني لما له من تأثير في النفوس، كما أنه يتناغم مع التعبير في القرآن؛ فهو (الأداة المفضلة في أسلوب القرآن. فهو يعبر بالصورة المحسة المتخيلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسية؛ وعن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور؛ وهو تصوير حي منتزع من عالم الأحياء، لا ألوان مجردة وخطوط جامدة. تصوير تقاس الأبعاد فيه والمسافات، بالمشاعر والوجدانات، فالمعاني ترسم وهي تتفاعل في نفوس آدمية حية، أو في مشاهد من الطبيعة تخلع عليها الحياة) . [١٥] فتحوِّل (الحروف الصوتية الجامدة إلى ريشة تنبع من رأسها الأصباغ والألوان المختلفة، حسب الحاجة والطلب، لتحيل– بدورها– المعاني المعتادة إلى صور يتأملها الخيال، ويدركها الشعور، وتكاد العين تستوعبها قبل أن يستوعبها العقل. وهو– كما يقول صاحب كتاب التصوير الفني في القرآن– تصوير باللون، وتصوير بالحركة وتصوير بالتخييل، كما أنه تصوير بالنغمة تقوم مقام اللون في التمثيل) [١٦] ، فتثير الصورة الفنية بالمتلقي (الشعور الديني والشعور الإنساني معاً، فهي تهزّ أعماق الإنسان، لتوقظه على حقائق الحياة، وحقائق الوجود، عن طريق المشاهد المعروضة، والصور الشاخصة، والنماذج المرسومة، والأحداث الواقعة، والقصص الماضية، ليبلغ التأثر الوجداني مداه، وتتفتح منافذ النفس لاستقبال التأثير عبر الفكر والوجدان، والعقل والشعور معاً، وتنفرد الصورة القرآنية بتصوير حقائق الحياة والكون والإنسان، وما وراء الحياة المنظورة من حياة أبدية في العالم الآخر، وقد بلغت بهذا التصوير لهذه الحقائق قمّة التأثير بالمتلقي).[١٧] فالتصوير الفني في القرآن يمتاز بالصدق الواقعي، الذي يكمن في (جمال العرض، وتنسيق الأداء، وبراعة الإخراج) [١٨] إذ يعرض الحقيقة الواقعة بأسلوب فني مؤثر، دون أن يحيد عن الحقيقة أو يبتعد عنها. فلغة التصوير هي اللغة العربية فهي من أكثر اللغات انسجاماً مع التعبير الفني، فألفاظها ألفاظ حية، لها ظلالها، وإيحاءاتها، وقد هيّأ التعبير القرآني للألفاظ نظاماً ونسقاً وجواً ملائماً على أحسن ما يكون، فسمح للألفاظ بأن تشعّ وتوحي بالظلال والصور، وتتناسق مع الجو النفسي أو الشعوري العام الذي يرسمه، وحروفها لها إيقاعات منسجمة مع الصورة الفنية أتم انسجام؛ بل إنها تضفي على الصورة روحاً وحياة فمخارجها، وصفاتها، وحركاتها، وتتابعها بنسق معين، أو تفرّقها يكوّن جرساً يزيد الصورة الفنية روعة وبياناً. لهذا اعتبرها عباس محمود العقاد لغة فنية؛ لأنها: (في جملتها فن منظوم منسّق الأوزان والأصوات) [١٩] هذا إن كانت حروف الكلمة الواحدة وحركاتها بهذه الروعة، فما بالك إن تعددت القراءة القرآنية لهذه الكلمة فتصوَّر مدى روعة التصوير الفني حينئذ؟!.

آفاق التصوير الفني في القرآن (٢٠) وأثر اختلاف القراءات القرآنية في هذا التصوير:

١. تصوير المعاني الذهنية في صورة حسية:

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُواْ عَنْهَا لاَ تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاء وَلاَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ الأعراف: ٤٠. يبين الله في هذه الآية أن الذين كفروا لن يصعد لهم في حياتهم إلى الله قول ولا عمل، ولا تفتح لأرواحهم أبواب السماء؛ لأن أعمالهم خبيثة، ولن يدخلوا الجنة إطلاقاً. (٢١) هذه هي الطريقة الذهنية للتعبير عن هذه المعاني المجردة. ولكن القرآن يخرج هذه المعاني الذهنية ويصورها للمستمع بطريقة بديعة تنقله لنا الصورة الفنية بتركيب فني يثير الغرابة والدهشة، وهي استحالة دخول الجمل أو الحبل الغليظ في ثقب الإبرة، رغم المحاولة والتكرار وتترك الصورتان معنى الرفض ومعنى الاستحالة، ليستقرا في النهاية في أعماق النفس المتفاعلة مع التصوير. ولكن هذا المعنى يزداد إثارة وقرباً بتعدد القراءات في قوله تعالى (لَا تُفَتَّحُ) الأعراف: ٤٠؛ فقد قرأ أبو عمرو (لَا تُفْتَحُ) بالتأنيث والتخفيف، وقرأ حمزة والكسائي وخلف (لا يُفتَحُ) بالتذكير والتخفيف، وقرأ الباقون (لَا تُفَتَّحُ) بالتأنيث والتشديد. (٢٢) قال الأزهري: «من شدد فلتكثير الفتح، وكثرة الأبواب. ومن خفف فَلِتَقْلِيلِه، ويجوز هذا وهذا فيما يكثُر ويقلُّ». (٢٣) وقال ابن زنجلة: فأما التشديد فإنه من التفتيح مرة بعد مرة أخرى، ومن خفف دل على المرة الواحدة. (٢٤) من هذه المعاني يدعك النص القرآني ترسم بخيالك صورة للذين كفروا وهم منتظرون أمام أبواب السماء الكثيرة الموصدة في وجوههم رجاء أن تفتح لهم ولو مرة واحدة، ولكنها لن تفتح لهم مهما حاولوا لا مرة بعد أخرى، ولا حتى مرة واحدة، وكذلك أعمالهم التي عملوها في الدنيا لن تقبل منهم كثيرها وقليلها، فسيظلون منتظرين إلى أن يلج الجمل في سم الخياط.

٢. تصوير الحالات النفسية والمعنوية:

قال تعالى: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَاباً مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّواْ فِيهِ يَعْرُجُونَ﴾ ١٤ ﴿لَقَالُواْ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾ ١٥ الحجر: ١٤ – ١٥، قرأ ابن كثير (سُكِرَتْ) بتخفيف الكاف، وقرأ الباقون: (سُكِّرَتْ) بتشديد الكاف. (٢٥) معنى (سُكِرت) بالتخفيف سُحِرَتْ، ووقفت، كما تقول سكرت الماء في النهر إذا وقفته، وبالتشديد (سُكِّرَتْ) : سُدَّت وأُغَشيتْ. (٢٦) فقراءة التشديد أفادت أن أبصارهم سدت فما عادوا يبصرون، وقراءة التخفيف بينت أن سد أبصارهم لم يكن محكماً حتى يفقدوا الإبصار نهائياً، بل أصبحوا يرون باختلاط وتغير كما يرى السكران أو المسحور. (٢٧) فهذا نموذج للمكابرة والعناد البغيض للكافرين يخرجه القرآن، ويصورهم يصعدون في السماء من باب يفتح لهم فيها،

فيصعدون بأجسامهم، ويرون الباب المفتوح أمامهم، ويحسون حركة الصعود ويرون دلائلها، ثم هم بعد ذلك يكابرون ويقولون بأن ما رأوه مجرد تخيلات، وأنهم سحروا فرأوا ما ليس بشيء شيئاً.

التشخيص:

التشخيص يتمثل في خلع الحياة على المواد الجامدة، والظواهر الطبيعية، والانفعالات الوجدانية. يقول صاحب المعجم الأدبي: (التشخيص إبراز الجماد أو المجرّد من الحياة من خلال الصورة بشكل كائن متميّز بالشعور والحركة والحياة) . (٢٨)

قال تعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ الحج: ٥، اختلف القراء في (وربت) فقرأ أبو جعفر (ربأت) بهمزة مفتوحة بعد الباء، وقرأ الباقون (وربت) بحذف الهمزة. (٢٩) ومعنى (وَرَبَتْ) : انتفخت، (وربأت) : ارتفعت. (٣٠) فمَنْ قرأ: (وَربَتْ) فهو من ربا يربو إذا زاد على أي الجهات، وَمَنْ قرأ (وَربَأَتْ) بالهمز فمعناه ارْتَفَعَتْ. (٣١) وعليه فقد أفادت قراءة (وربت) معنى الزيادة، وبأن الأرض الجافة تنتنفخ وتتوسع أفقياً عند نزول الماء عليها. وأفادت قراءة (وربأت) معنى الارتفاع، وبأن الأرض الجافة تتوسع رأسياً عند نزول الماء عليها. وبذلك يصور القرآن هنا عملية الإحياء بعد الممات، وهي حجة أخرى على البعث، وقد جاء بصيغة المضارع للدلالة على التَّجددِ والاستمرارِ؛ فالتربة الجافة حين ينزل عليها الماء تتحرك حركة اهتزاز، وهي تتشرب الماء وتنتفخ، وتزداد فتربو، فيزداد حجمها عمودياً ورأسياً. فإن اختلاف القراءات قد أثرى التصوير ونوَّعه.

التجسيم:

هو: (إبراز الماهيات والأفكار العامة والعواطف في رسوم وصور وتشابيه محسوسة، هي في واقعها رموز معبرة عنها) . (٣٢) (فالتجسيم جزء من التصوير، لأن التجسيم يتضمن إسباغ المظهر الحسي على الشيء المعنوي، والتصوير يشمل تشبيه المعقول بالمحسوس، والمحسوس بالمحسوس، فهو مصطلح أعمّ، ويستخدم التصوير وسائل مختلفة، كالحروف والأفعال والحوار وغير هذا. أما وسائل التجسيم الموجودة في البيان القرآني، فهي مفردات مستمدة من الطبيعة الجامدة، والطبيعة المتحركة) . (٣٣) قال تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلاَ سَاء مَا يَزِرُونَ﴾ الأنعام: ٣١. فالأوزار معنويات، وهي الذنوب التي اقترفها أولئك الكافرون، جسَّمها القرآن، وكأنها أحمال مثقلة، تنوء بحملها ظهورهم يوم القيامة.

يقول ابن عاشور: » ومن لطائف التوجيه وضع لفظ الأوزار في هذا التمثيل، فإنه مشترك بين الأحمال الثقيلة وبين الذنوب، وهم إنما وقعوا في هذه الشدة من جراء ذنوبهم، فكأنهم يحملونها لأنهم يعانون شدة آلامها». (٣٤)

(واللفظ القرآني يصور المعنى ويلصق صورته وشكله بالإحساس، بتأثير من تناسق حروفه وحركاته، وتركيب مفرداته وجمله. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾ التوبة: ٣٨، فالتشكيلة الصوتية للفظة (اثّاقلتم) ، مكونة من حرف الثاء اللثويّ، ووجود الشّدّة عليه يجعل اللسان عالقاً بأطراف الأسنان بشكل قويّ، وهذا يمثّل حبّهم للقعود، وعدم التحرك، فصيغة «اثاقلتم» تدل على المبالغة) ، (٣٥) (حينها يتصور في خيالك ذلك الجسم المتثاقل، يرفعه الرافعون في جهد، فيسقط من أيديهم في ثقل وكأنه القناطير المقنطرة من الأثقال، كل ذلك يرسمه في خيالك هذا اللفظ المختار (اثاقلتم). (٣٦)

ومن التجسيم أيضاً تجسيم المعاني الخُلُقيَّة كتصوير حالة الجبن التي تصيب المنافقين حينما يدعون للنفير، قال تعالى: ﴿لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَاتٍ أَوْ مُدَّخَلاً لَّوَلَّوْاْ إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ﴾ التوبة: ٥٧. (قرأ يعقوب (مَدْخَلاً) بفتح الميم وإسكان الدال مخففة. وقرأ الباقون (مُدَّخلاً) بضم الميم وفتح الدال مشدّدة) . (٣٧) فمَدخَلاً: اسم مكان من الفعل الثّلاثي دخل يدخل مَدخلاً، والمَدْخل أي: الدُّخول والدَّخول كقبول اسم موضع، ودخل نقيض خرج. (٣٨) ومُدَّخَلاً: من أدخل المزيد، والمُدْخل بضم الميم الإدخال، والمفعول من أدخله، تقول أدخلته مُدخل صِدْق. ومُدَّخلاً أصله مُدْتَخلاً، ولكن التاء تُبدل بعد الدال؛ لأن التاء مهموسة والدَّال مجهورة والتاء والدال من مكان واحد، فكان الكلام من وجه واحد أخف، والمُدّخل شبْه الغار يُدخل فيه، وهو مفتعل من الدُّخول أو سِرباً في الأرض، وهو مكان يُدخلون فيه أنفسهم أو يُدخلهم الخوف فيه. (٣٩) فقد بينت قراءة (مَدْخلاً) بفتح الميم وسكون الدال؛ أن المنافقين لو وجدوا مكاناً يدخلون فيه هرباً من المؤمنين لدخلوا. أما قراءة (مُدَّخَلاً) بضم الميم وتشديد الدال؛ فصورت حال هذا المدخل؛ بأنه ضيق غاية الضيق؛ بحيث يدخلونه بصعوبة جداً لشدة ضيقه؛ ورغم ذلك يدخلونه من شدة خوفهم من المؤمنين، ورغبتهم بالهروب إلى أي مكان يمنعهم منهم. وعليه فالقراءتان ترسمان صورة لهذا الجبن الذي يعتري المنافقين وتجسده في حركة ومشهد، فحركة النفس والقلب، تبرزها في حركة جسد وعيان ومشهد متكامل: فتصور المنافقين وهم يبحثون عن أي شيء يمنعهم من المؤمنين؛ مخبأ يحتمون به ويأمنون فيه؛ حصناً أو مغارة أو نفقاً أو أي شيء، إنهم مذعورون مطاردون، وتصِّور حال المدخل الذي يهربون إليه عند الشدائد؛ فهو مكان ضيق غاية الضيق بحيث يدخلونه

بغاية العسر والصعوبة؛ فهم يُدخلون أنفسهم فيه، أو يدْخلهم الخوف فيه يطاردهم الفزع الداخلي والجبن الروحي.

ومن تجسيم المعنويات، لا على وجه التشبيه والتمثيل، بل على وجه التصيير والتحويل. قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ الجاثية: ٢٣، قرأ حمزة والكسائي وخلف (غشوة) بفتح الغين، وإسكان الشين من غير ألف. وقرأ الباقون بكسر الغين وفتح الشين وألف بعدها (غشاوة) . [٤٠] فالغشاوة: ما يغطى به الشيء، [٤١] وقال بعض أهل النظر إنما قال غشاوة لاشتمالها على البصر بظلمتها فهي في الوزن مثل الهداية. [٤٢] وغشوة: بمعنى: أنه غشاه شيئاً في دفعة واحدة، ومرّة واحدة. [٤٣] قال الفراء كأن غشاوة اسم، وغشوة شيء يغشي البصر في مرة واحدة وفي وقعة واحدة مثل الرمية والوقعة. [٤٤] فقد أفادت قراءة (غشاوة) تغطية بصر هذا الضال. أما قراءة (غشوة) فصورت كيفية وضع هذا الغطاء بأنه مرة واحدة وفي دفعة واحدة.

(فهنا يرسم القرآن نموذجاً للنفس البشرية حين تترك الأصل الثابت، وتتبع الهوى المتقلب وحين تتعبد هواها، وتخضع له، وتجعله مصدر تصوراتها وأحكامها ومشاعرها وتحركاتها. وتقيمه إلهاً قاهراً لها، مستولياً عليها، تتلقى إشاراته المتقلبة بالطاعة والتسليم والقبول. وهذا النموذج يخذله الله، فيطمس فيه تلك المنافذ التي يدخل منها النور وتلك المدارك التي يتسرب منها الهدى. ويعطل فيه أدوات الإدراك بطاعة الهوى) . [٤٥] فهي تجسم هذه الحواجز المعنوية، كأنما هي موانع حسية. وقد أضافت القراءات مشهداً مصوراً لهيئة المانع عن الاستبصار بتغطية البصر بغطاء ولكن هذا الغطاء لايكون على دفعات بل يغشي البصر في مرة واحدة وفي وقعة واحدة، وهذا هو الخذلان بعينه، فلا إيمان بعد لمن كان هذا حاله.

المبحث الثاني:

أثر القراءات في التصوير الفني في القصص القرآني:

تُعدُّ القصة من أكثر الأساليب الفنية تأثيراً في النفوس، وقد يرجع هذا التأثير إلى ما تمتاز به القصة من تعدد المشاهد، وطريقتها الفنية في حبك الأحداث المتنوعة فيها، ومن تصوير للشخصيات من النواحي النفسية والجسمية والسلوكية والفكرية، ومن سعة الخيال الفني في عرض المشاهد، مما يؤدي إلى انفعال القارئ بالمواقف والحوادث حين يتخيل نفسه وسط هذه الأحداث، ويزيد أثر ذلك إن استخدمت فيها اللغة العربية بمهارة فائقة فصيغت القصة بأساليب بيانية رائعة.

يقول محمد يوسف نجم في دور التصوير في القصة: (والصورة البيانية المشرقة لها خطرها في تقويم العمل الأدبي عامة، أمّا في القصة، فإن لها شأناً آخر، إذ يجب أن تكون وظيفيّة؛ أي أن تجمع بين الفائدة القصصية، والروعة البيانية) (٤٦) والقرآن الكريم يراعي هذا الميل الفطري للإنسان نحو القصة، فيتّخذها وسيلة فنية، لتحقيق أغراضه الدينية، (فالقصة في القرآن الكريم تتميّز عن غيرها من القصص الفنية، بموضوعها الديني، وأسلوبها الرفيع الملائم لسمو القرآن الكريم، وأشخاصها، وحوادثها... فهي قصة فنية ذات هدف ديني بحت، ولكنها تفي بكل العناصر الفنية للقصة فإن التعبير القرآني يتناول القصة بريشة التصوير المبدعة التي يتناول بها جميع المشاهد والمناظر التي يعرضها، فتستحيل القصة حادثاً يقع ومشهداً يجري، لا قصة تُروى ولا حادثاً قد مضى) . (٤٧)

لقد جاءت القراءات القرآنية في بعض المفردات القرآنية المصورة لمشهد متكامل من المشاهد القصصية، لتضيف إلى التصوير الفني لهذا المشهد إضاءات، ما كانت لتدرك لولا اختلاف القراءات في هذه المفردات، وأحياناً تجيء هذه القراءات في مفردة من مشهد تصويري من مشاهد القصة، لتلفت النظر إلى معنى أو صورة في هذا المشهد قد يغفل عنه النظارة رغم أهميته في مشهد آخر من القصة. ولنضرب أمثلة على ذلك.

مشاهد من قصة أصحاب الكهف:

قال تعالى: ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُّرْشِداً﴾ ١٧ ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظاً وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَاراً وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً﴾ ١٨ الكهف: ١٧ – ١٨. تصور هذه الآيات مشهداً من مشاهد قصة أصحاب الكهف، ويركز هذا المشهد على الحال التي كانوا عليها في الكهف الذي كان ملجأ لهم من بطش كفار قومهم، وكيف حفظ **الله** لهم أجسادهم من البلى رغم مرور سنوات كثيرة على مكوثهم في الكهف، وكيف كانت هيئاتهم تلقي في قلوب من ينظر إليهم الرهبة، وقد زادت القراءات في بعض مفردات هذا المشهد من الآيات وضوحاً وروعة وبياناً على معجزات **الله** لم تكن لتدرك بهذا الوضوح لولاها.

ولنبدأ بمشهد تهيئة **الله** لهم الكهف الذي التجأوا إليه؛ قال تعالى: ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُّرْشِداً﴾ الكهف: ١٧، قرأ ابن عامر ويعقوب (تَزْوَرُّ) بإسكان الزاي وتشديد الراء من غير ألف. وقرأ عاصم وحمزة

والكسائي وخلف (تَزَاوَرُ) بفتح الزاي وتخفيفها وألف بعدها وتخفيف الراء. وقرأ الباقون (تَزَّاوَرُ) بفتح الزاي وتشديدها وألف بعدها وتخفيف الراء. (٤٨)

تزاور عن كهفهم: أي: تميل وتعدل، وهو من الزور، يعني العِوَج والميل. (٤٩) فمن قرأ (تَزْوَرُّ) بإسكان الزاي وتشديد الراء من غير ألف، مثل (تحمرُّ) و (تصفرُّ) ، من (ازورَّت) فهي (تزورّ) ، كـ (احمرّت) فهي (تحمرّ) ، ومعناه: تنقبض. ومن قرأ (تَزَاوَرُ) بتخفيف الزاي، فهي من (تتزاور) وحُذفت إحدى التاءين تخفيفاً. ومن قرأ (تَزَّاوَرُ) بتشديد الزاي، فهي من (تتزاور) أيضاً إلا أنها أُدغمت التاء في الزاي وشُددت. ومعناهما: تميل عنه. (٥٠) فقد أفادت قراءة (تَزَاوَرُ) بالتخفيف: أنّ الشمس حين شروقها على الكهف تميل عن الكهف، وتنحرف جهة اليمين، فلا تدخل أشعتها الحامية إليه حتى لا تؤذي أصحابه.

وأفادت قراءة (تَزَّاوَرُ) بالتشديد: أنّ الشمس تتمايل باستمرار وتنحرف عن الدخول في الكهف إلى جهة اليمين، فهو حال خفي عند من لم يراقب هذا الانحراف. وهذا ما يشبه حال أولئك الفتية الذين كان حالهم خفياً عن غيرهم عند هروبهم، وعند انزوائهم في الكهف. وهذا المعنى وصفه البقاعي حينما ربط بين ميل الشمس وبين حال أولئك الفتية بقوله: «ولما كان حالهم خفياً، وكذا حال انتقال الشمس عند من لم يراقبه، أدغم تاء التفاعل نافع وابن كثير وأبو عمرو، وأسقطها عاصم وحمزة والكسائي، فقال تعالى) تزَّاور (أي: تتمايل وتنحرف». (٥١)

وصورت قراءة (تَزْوَرُّ) حال الشمس عند نهاية ميلها عن الكهف؛ وذلك بانقباضها عنه. وهذا المعنى أفاده المعنى اللغوي للقراءة كما سبق بيانه. يقول البقاعي: «ولعل قراءة ابن عامر ويعقوب (تزْوَرُّ) بوزن تحمرُّ ناظرة إلى الحال عند نهاية الميل عن كهفهم، بتقلص شعاعها بارتفاعها إلى أن تزول». (٥٢)

فالآيات صورت مشهد العناية الإلهية بهؤلاء الفتية، حين صورت هيئة الكهف الواسع الذي يفتح بابه نحو الشمال، وحركة الشمس وهي تميل عن الكهف عند مطلعها فلا تضيئه، وتُجاوزُهم عند مغيبها فلا تقع عليهم. ولكن القراءات جاءت لتزيد هذا المشهد وضوحاً فصورت حركة الشمس تصويراً دقيقاً كأنك تشاهدها في تلك الحركة؛ فالشمس حين شروقها تميل وتنحرف عن الكهف إلى جهة اليمين باستمرار، وفي نهاية ميلها عن الكهف في كل مرة تُقلِّص شعاعها وتقبضه بارتفاعها شيئاً فشيئاً إلى أن تزول، فيصيبهم من حرها ما يمنع عنهم التعفن.

ولم يقف الأمر عند بيان حال الشمس؛ وإنما كان في تعدد القراءات تصوير للحالة التي كان عليها أهل الكهف من الخفاء عن أعين الناس. فهو تصوير بديع ربط بين حال

العاقل وغير العاقل في كلمة واحدة – وهي كلمة (تزَّاور)– في قراءات عدة. فسبحان من صوَّر بكلمة حالين لم يكن لأحد من مخلوقاته أن يعبِّر عنهما هذا التعبير البديع. وعلى ذلك فكل قراءة من القراءات أضافت معنىً جديداً للقراءة الأخرى، كما صورت القراءات مجتمعة حال الشمس وحال الفتية تصويراً بديعاً لم يكن ليتنبه إليه أحد لولا الجمع بين هذه القراءات. وهذا من إعجاز تعدد القراءات في اللفظة الواحدة.

وتتابع الآيات تصوير حال أولئك الفتية في مشهد عجيب يظهر معجزة **الله**، قال تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظاً وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَاراً وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً﴾ الكهف: ١٨. قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة وأبو جعفر (وَتَحْسَبُهُمْ) بفتح السين، وقرأ الباقون– أي باقي القراء العشرة– (وَتَحْسِبُهُمْ) بكسر السين. (٥٣) قرأ نافع وابن كثير وأبو جعفر (وَلَمُلِّئْت) بتشديد اللام الثانية. وقرأ الباقون (وَلَمُلِئْتَ) بتخفيف اللام. (٥٤) قرأ ابن عامر والكسائي وأبو جعفر ويعقوب (رُعُباً) بضم العين. وقرأ الباقون (رُعْباً) بإسكان العين. (٥٥)

(تَحْسَبُهُمْ) : من حسِب يحسَب، نحو: علِم يعلَم. وهي لغة تميم. (تَحْسِبُهُمْ) : من حسِب يحسِب، نحو: ورِث يرِث. وهي لغة أهل الحجاز. (٥٦)

قال الأزهري: «وإنما يسمى الحساب في المعاملة حساباً؛ لأنه يعلم به ما فيه كفاية ليس فيها زيادة على المقدار، ولا نقصان.» (٥٧) فعلى ذلك فالحساب يفيد اليقين، وكذلك فقراءة (تَحْسِبُهُمْ) تفيد اليقين لا الظن.

(ولملئت) : أي: امتلأت، فمن قرأ (وَلَمُلِّئْت) بتشديد اللام الثانية، أراد تكرير الفعل والدوام عليه، (٥٨) ففيه تأكيد للمبالغة. (٥٩) ومن قرأ (وَلَمُلِئْتَ) بتخفيف اللام الثانية، أراد مرة واحدة. (٦٠)

الرعب: الانقطاع من امتلاء الخوف، يقال: رعبته فرعب رعباً، فهو رَعِب. (٦١) وهو: الخوف الذي يرعب الصدر، أي: يملؤه، من رعبت الحوض إذا ملأته. (٦٢)

تصور الآية هيئة أصحاب الكهف في أثناء رقودهم وهم يقلبون من جنب إلى جنب في نومتهم الطويلة. فيحسبهم الرائي أيقاظاً، ثم ينتقل بالصورة إلى كلبهم فهو باسط ذراعيه بالفناء قريباً من باب الكهف كأنه يحرسهم. وهم في هيئتهم هذه يثيرون الرعب في قلب من يطلع عليهم. إذ يراهم نياما كالأيقاظ، يتقلبون ولا يستيقظون. ثم يعلق بأن ذلك من تدبير **الله** كي لا يعبث بهم عابث، حتى يحين الوقت المعلوم. (٦٣)

لكن القراءات القرآنية جاءت لتضيف مزيداً من اللمسات التصويرية لتزيد المشهد حياة؛ فقد أفادت قراءة (وَتَحْسَبُهُمْ) : أن الرائي لأهل الكهف وما عليه حالهم من حركة

وتقلب يظنهم أحياء وليسوا أمواتاً. أما قراءة (وَتَحْسِبُهُمْ) : فأفادت اليقين بحياة أصحاب الكهف لما عليه حالهم، وبخاصة حركة أعينهم الرامشة التي لا يفعلها إلا المستيقظ.

وأفادت قراءة (وَلَمُلِئْتَ) بالتخفيف؛ أن من يرى حال أصحاب الكهف يشعر بخوف شديد يملأ صدره. أما قراءة (وَلَمُلِّئْت) بالتشديد؛ فأفادت أن من يرى أصحاب الكهف على هيئتهم، والمهابة التي ألقاها **الله** عليهم لابدَّ وأن يتملكه خوف شديد يملأ صدره ويشعر به باستمرار، يشعره بذعر دائم. وبهذا وافقت قراءة (رُعُباَ) قراءة (وَلَمُلِّئْت) بالتشديد، في شدة الخوف الذي يصل إلى درجة الذعر الشديد مع استمرار الشعور به لما في توالي الضمة في حرفين متتاليين من كلمة واحدة من الثقل الذي يدل على ثقل الشعور. يقول ابن عطية: «(لملّئت) بشد اللام على تضعيف المبالغة، أي: ملئت ثم ملئت ثم ملئت». (٦٤)

هكذا يصور القرآن بتعدد القراءات يقين الناظر إلى أصحاب الكهف، وهم على حالتهم التي أرقدهم **الله** عليها بحياتهم وهو يراقب حركة أعينهم الرامشة كالمستيقظ، فيخشى الاقتراب منهم؛ ويزداد هذا الخوف شيئاً فشيئاً حتى يشعر برعب وفزع شديد يملأ صدره، فيطلق ساقيه للريح لا يدري طريقه. (وذلك من تدبير **الله** كي لا يعبث بهم عابث، حتى يحين الوقت المعلوم) . (٦٥) ثم تتتابع القصة في تصوير مشاهدها، ويكشف اختلاف القراءات في إحدى المفردات عن حلقة وصل بين هذا المشهد وباقي المشاهد.

قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَداً﴾ الكهف: ١٩. قرأ أبو عمرو وشعبة وحمزة وخلف وروح (بِوَرْقِكُمْ) بإسكان الراء، وقرأ الباقون (بِوَرِقِكُمْ) بكسر الراء. (٦٦)

جاء في اللسان: الوَرِقُ والوِرْقُ والوَرْقُ والرِّقَةُ: الدراهم. وفي الصحاح: الوَرِقُ الدراهم المضروبة. ٦٧ ولكن ابن قتيبة كان أكثر بياناً لكلمة (الوَرِق) حيث قال: (الوَرِق) : الفضة دراهم كانت أم غير دراهم، ويدل على ذلك أن عَرْفَجَةَ بن أسعد أصيبت أنفه يوم الكُلاب (٦٨) فاتخذ أنفاً من وَرِق–أي من فضة– فأنتن عليه، فأمره النبي–صلى **الله** عليه وسلم– أن يتخذ أنفاً من ذهب. (٦٩) وبذلك يتبين أن (الوَرِق) يُطلق على الفضة المضروبة وغير المضروبة، أما (الوَرْق) فيُطلق على الفضة المضروبة–الدراهم– فقط.

تصور هذه الآية مشهد الفتية يستيقظون من رقدتهم الطويلة، وهم لا يعرفون كم لبثوا منذ أن أدركهم النعاس، ويلتفت أحدهم إلى الآخرين فيسأل عن مدة لبثهم، فتأتي الإجابة لتنم عن شعورهم بطول مدة النوم، ثم رأوا أن يتركوا هذه المسألة، ويدعوا أمرها

لله، وهنا يشرق الإيمان بهذا الرد فيزداد التصوير تعبيراً، ثم يعود الحوار بين الفتية وهم حذرون خائفون، ويقررون بعث أحدهم إلى المدينة ليشتري لهم طعاماً وزودوه بما معهم من نقود فضية، وقد كانت هذه النقود مضروبة، وأوصوه بأن يشتري لهم أطيب الطعام، وقد كشفت هذه الجملةعن أنهم كانوا ذوي شأن في قومهم وعن طيب نفوسهم، فإن النفوس الطيبة لا تقبل إلا الطيب، كما أوصوا رسولهم أن يكون حذراً لبقاً حتى لا ينكشف أمرهم فيبطش القوم بهم.

فأفادت قراءة (بِوَرِقِكُمْ) بكسر الراء، أن ما أراد الفتية الشراء به هي: قطع من الفضة، قد تكون مضروبة وقد تكون غير مضروبة. ولكن قراءة (بِوَرْقِكُمْ) بإسكان الراء، أفادت أن هذه القطع الفضية التي مع الفتية هي دراهم فضية مضروبة، ومما يدلل على ذلك أنّ بائع الطعام الذي رأى النقود تعرَّف على عصرها حينما أعطاه إياها الفتى الذي ذهب إلى المدينة ليشتري الطعام. وبذلك بينت إحدى القراءتين ما كان مبهماً في القراءة الأخرى. وهذا الأمر الذي كشفته القراءة كان له أثر في قصة الفتية في المشاهد اللاحقة حينما تعرَّف عليهم أهل المدينة بسبب النقود المضروبة والتي عليها صورة أو شعار لملك زمان الفتية، فكانت كالصلة بين هذا المشهد والمشهد التالي له، فقد ميزت الحقبة التاريخية التي عاش فيها أصحاب الكهف.

والآن إلى لون آخر من ألوان التصوير في القصة: تصوير العواطف والانفعالات وإبرازها وبيان أثرها على الحالة الجسدية وكل ذلك باختلاف القراءات في بعض مفردات الآية، ونموذجها هنا مشهد قصة مريم عند ميلاد عيسى–عليه السلام–؛ قال تعالى: ﴿ فَأَجَاءهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنتُ نَسْياً مَّنسِيّاً﴾ مريم: ٢٣، قرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وشعبة وأبو جعفر ويعقوب (مُتُّ) بضم الميم، وقرأ الباقون (مِتُّ) بكسر الميم. (٧٠) قرأ حفص وحمزة (نَسياً) بفتح النون، وقرأ الباقون (نِسياً) بكسر النون. (٧١) القراءتان (مِتُّ) و (مُتُّ) ترجعان إلى أصل الاشتقاق: (مِتُّ) : من (مات يمات) نحو (خاف يخاف) ، (مُتُّ) : من (مات يموت) نحو (قام يقوم) . (٧٢) النِّسْي: الشيء الحقير الذي إذا أُلقي نُسي. (٧٣) وهو الاسم. (٧٤) النَّسْي: مصدر النسيان. (٧٥) أي من قولك (نسيت) (٧٦) أَنْسى نَسْياً ونِسياناً (٧٧) فهو مصدر موضوع موضع المفعول للمبالغة. (٧٨) (وقال ابن الأنباري: من كسر النون قال: النِّسْي اسم لما يُنسى، بمنزلة البُغض اسم لما يُبغَض، والسَّب اسم لما يُسَب، والنَّسْي بفتح النون اسم لما يُنسى أيضاً على أنه مصدر ناب عن الاسم، كما يُقال: الرجل دِنْف ودَنْف، فالمكسور هو الوصف الصحيح، والمفتوح مصدر سد مسد الوصف) . (٧٩)

فقد أفادت قراءة (مِتُّ) : تمني مريم –عليها السلام– للموت حين بدأت فيها آلام المخاض، لما عرفت أن هذا المولود سيكون محل ابتلاء وامتحان لها. وتمنيها هذا كان مشوباً بالحزن والأسى، والاستحياء من الناس؛ لما تفيده الكسرة من الضعف الذي يوحي بالحزن والاستحياء. فهذه القراءة كانت وصفاً للحالة النفسية التي مرت بها السيدة مريم في هذا الموقف. أما قراءة (مُتُّ) فأفادت: شدة تمنيها للموت مع شدة شعورها بآلام المخاض؛ لما في الضم من ثقل وقوة. وعليه جاءت هذه القراءة لتعبر عن الحالة النفسية والجسدية التي مرت بها مريم – عليها السلام–، وقراءة (نِسياً) أفادت: تمني مريم– عليها السلام– أن تكون كأي شيء حقير يلقى فينسى من الذاكرة لحقارته وذلك من شدة تأثرها بما حدث لها، وشدة الامتحان الذي ستتعرض له. أما قراءة (نَسياً) فأفادت: المبالغة في تمني كونها منسية من الذاكرة. فتنسى ولا يعتد بها، ولا تخطر على بال أحد، فتمحى من الذاكرة تماماً.

تصور الآية الكريمة الحالة النفسية والجسدية التي مرت بها مريم–عليها السلام– عند مخاضها، وذلك بعدما نفخ المَلَك في جيبها بأمر **الله** لتحمل بعيسى –عليه السلام–، وانقضاء مدة حملها. فهي هنا وشيكة أن تواجه المجتمع بالفضيحة، فقد تحرك الولد في بطنها مؤذناً بالخروج، فتسرع مريم إلى جذع النخلة من شدة آلامها لتستتر به وتعتمد عليه عند الولادة، وهي وحيدة فريدة، تعاني حيرة العذراء في أول مخاض، وضغطاً نفسياً أرهقها، وإننا لنكاد نرى ملامحها، ونحس اضطراب خواطرها، ونلمس مواقع الألم فيها، جاءت القراءات لتصور هذا الألم النفسي والألم الجسدي اللذين ترافقا، واشتدا حتى تمنت الموت بشدة موافقة لشدة آلام المخاض، وتمنت حينها أن تكون كأي شيء حقير يلقى فيمحى من الذاكرة، فلا يخطر ببال أحد ليتذكره.

ثم جاء مشهد ميلاد عيسى –عليه السلام– فجاءت القراءات لتصور هذا المشهد بدقة، ولترجح بين أقوال العلماء من المقصود بالمنادي لها. قال تعالى: ﴿فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيّاً﴾ ٢٤ ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً﴾ ٢٥ مريم: ٢٤ – ٢٥، فقد قرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وشعبة ورويس (مَنْ تَحْتَها) بفتح الميم ونصب التاء. وقرأ الباقون (مِنْ تَحْتِها) بكسر الميم وخفض التاء. [٨٠]

فالقراءة بكسر ميم (مِن) وجر تاء (تحتِها) على أن (مِن) حرف جر، وما بعدها مجرور، والفاعل ضمير يعود على عيسى–عليه السلام–، أو على جبريل–عليه السلام–، والجار والمجرور متعلق بناداها. أما القراءة بفتح ميم (مَن) ونصب تاء (تحتَها) على أن (مَن) اسم موصول فاعل (نادى) ، وتحت ظرف مكان متعلق بمحذوف صلة. [٨١] وعلى ذلك فقد أفادت القراءة (مِنْ تَحْتِها) بكسر الميم والتاء: أن عيسى–عليه السلام– كلَّمها وهو تحتها، أي: من تحت ثيابها، لأن ذلك موضع ولادة عيسى–عليه السلام–، وقيل إن الذي ناداها هو

جبريل-عليه السلام- من أسفل من مكانها، أي: من دونها، كما تقول: داري تحت دارك، وبلدي تحت بلدك، أي: دونها. أما القراءة (مَنْ تَحْتَها) بفتح الميم والتاء؛ فأفادت: أن الذي كلمها هو الذي تحتها، فيكون: إما المراد به الذي تحت الثياب وهو عيسى-عليه السلام-، وإما أن يكون الذي دونها وأسفل منها في المكان وهو جبريل-عليه السلام-. (٨٢)

وقد تباينت أقوال العلماء في تحديد المنادي بالنسبة للقراءتين على أقوال: قال مكي بن أبي طالب: «وكون الضمير لـ (عيسى) ، في القراءة بفتح الميم أقوى في المعنى، وكون الضمير لجبريل-عليه السلام- في القراءة بكسر الميم أقوى في المعنى، ويجوز في القراءتين أن يكون لـ (عيسى) وأن يكون لـ (جبريل) -عليهما السلام-». (٨٣) (والقول بأن الفاعل هو جبريل -عليه الصلاة والسلام- مروي عن ابن عباس وعكرمة والضحاك وعمرو بن ميمون والبراء وسعيد بن جبير وقتادة (٨٤) واستظهره القرطبي. (٨٥) والقول بأن الفاعل هو عيسى-عليه الصلاة والسلام- مروي عن مجاهد والحسن وأبي بن كعب (٨٦) ، واختاره الطبري (٨٧) ، واستظهره أبو حيان (٨٨) والشنقيطي (٨٩) .) (٩٠) وقد جزم الفراء بكونه جبريل-عليه السلام- على القراءتين. (٩١) وكذلك فسَّر به المنصوري والسعدي والصابوني، (٩٢) واستظهره الزحيلي في تفسيره. (٩٣) وقد استدل الفريق القائل بأنه جبريل؛ بالقراءة الشاذة عن ابن عباس-رضي الله عنه- (فناداها ملك من تحتها) ، (٩٤) وكذلك بما روي عنه من أنه قال: ولم يتكلم عيسى حتى أتت به قومها. (٩٥) أما الفريق القائل إن المنادي هو عيسى-عليه السلام- فقد استدل على ترجيحه بقرينتين كما بينهما الشنقيطي وهما: الأولى: أن الضمير يرجع إلى أقرب مذكور إلا بدليل صارف عن ذلك يجب الرجوع إليه، وأقرب مذكور في الآية هو عيسى لا جبريل. لأن الله قال (فحملته) يعني عيسى (فانتبذت به) أي: بعيسى. ثم قال بعده (فناداها) فالذي يظهر ويتبادر من السياق أنه عيسى. والثانية: أنها لما جاءت به قومها تحمله، وقالوا لها ما قالوا أشارت إلى عيسى ليكلموه... وإشارتها إليه ليكلموه قرينة على أنها عرفت قبل ذلك أنه يتكلم على سبيل خرق العادة لندائه لها عندما وضعته. (٩٦)

وعلى ذلك فكلا الرأيين له وجهة نظر واجتهاد مقبولة إلا أن الرأي القائل بأن جبريل هو المنادي يترجح على الرأي الآخر؛ وذلك لأن القراءة الشاذة المروية عن الصحابة هي في الأصل تفسير للقرآن. كما أن مريم عليها السلام عندما سمعت النداء لم تخف ولم تفزع لأن صوت المنادي مألوف لها، فلو كان المنادي هو عيسى-عليه السلام- لفزعت، وبذلك يكون المنادي هو جبريل-عليه السلام-، وذلك لأن جبريل-عليه السلام- حينما جاءها في المرة الأولى فزعت، ولكن لأنها ألفت صوته لم تفزع هذه المرة، بل اطمأنت إلى أن الله لن يتركها، لذلك حينما طلب منها أن تصمت حينما تأتي قومها تيقنت أن الله سيدافع عنها،

وأنه سيحدث معجزة أخرى تنجيها من الاتهام، كما أنها فهمت أن هذا الوليد سيكون مدافعاً عنها بقدرة **الله**، لذلك أشارت إليه عند قدومها إلى قومها. وعليه فالقراءة الأولى بينت مكان المناداة. والقراءة الثانية أشارت إلى شخصية المنادي دون ذكرها صراحة فجاءت القراءة الشاذة وهي قراءة ابن عباس لتحديدها؛ وهو: جبريل –عليه السلام–.

وبعد تحديد شخصية المنادي جاءت القراءات لتصور بدقة مشهد الكرامة التي أجراها **الله** على يد مريم–عليها السلام– ليُذهب حزنها ويُطمئن قلبها إلى أن كل ما حدث لها هو من أمر **الله**. قال تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً﴾ مريم: ٢٥، قرأ حفص (تُسَاقِط) بضم التاء وكسر القاف وتخفيف السين. وقرأ حمزة (تَسَاقَط) بفتح التاء والقاف وتخفيف السين. أما يعقوب وشعبة بخلف عنه فقد قرءوا (يَسَّاقَط) بالياء على التذكير وفتحها وتشديد السين وفتح القاف. وقرأ الباقون (تَسَّاقَط) بفتح التاء وتشديد السين وفتح القاف، وهو الوجه الثاني لشعبة. (٩٧) قال الراغب: السقوط: طرح الشيء من مكان عال إلى مكان منخفض. (٩٨)

فقراءة حفص (تُسَاقِط) : مضارع (ساقَطت تساقِط مساقطةً) ، والفاعل ضمير يعود على النخلة، ورطباً مفعوله. و (تساقط) على وزن تُفَاعِل، وهذا يدل على أن السقوط لا يكون دفعة واحدة، وإنما شيئاً بعد شيء. وقراءة حمزة (تَسَاقَط) : مضارع (تساقط) حُذفت منه إحدى التاءين تخفيفاً، والفاعل ضمير يعود على النخلة، ورطباً تمييز. وقراءة (تَسَّاقَط) : مضارع (تساقط) أدغمت التاء في السين، والفاعل ضمير يعود على النخلة، ورطباً تمييز. وقراءة (يَسَّاقَط) : أي: (يتساقط) مضارع (تساقط) أدغمت التاء في السين تخفيفاً، والفاعل ضمير يعود على (الجذع) ورطباً تمييز. (٩٩)

وعليه فقد أفادت قراءة (تُسَاقِط) : كثرة الرطب النازل على مريم عليها السلام من النخلة كأنها مأمورة بإسقاطه، وكأن الهز هو من قبيل الأخذ بالأسباب، كما تدل القراءة على نزول الرطب من النخلة تدريجياً، شيئاً بعد شيء وليس دفعة واحدة. أما قراءة (تَسَاقَط) فأفادت: سهولة تساقطه وكثرته. وقراءة (تَسَّاقَط) أفادت: شدة تساقطه، مع الاستغراب من كونه من النخلة ليبسها، وعدم إقنائها لكون الأمر في فصل الشتاء. أما قراءة (يَسَّاقَط) فأفادت: أن الرطب يسقط من الجذع بشدة وكثرة، وفي هذا دليل على أن النخلة التي التجأت إليها مريم عليها السلام لم تكن سوى جذع جاف، لا أوراق ولا ثمار لها، ولكن بقدرة **الله** تحولت إلى نخلة مثمرة.

يقول البقاعي: (والتعبير بصيغة التفاعل في قراءة الجماعة وحمزة للدلالة على أن التمر يسقط منها، ومن حقه أن يكون منتفياً لأنها غير متأهلة لذلك، فهو ظاهر في أنه على

وجه خارق للعادة، وقراءة الجماعة بالإدغام تشير مع ذلك إلى أنه مع شدته يكاد أن يخفى كونه منها ليبسها وعدم إقنائها، وقراءة حمزة بالفتح والتخفيف تشير إلى سهولة تساقطه وكثرته، وقراءة حفص عن عاصم بالضم وكسر القاف من فاعل، تدل على الكثرة، وأنه ظاهر في كونه من فعلها) . [١٠٠]

فاختلاف القراءات صوَّر تساقط الرطب بشدة وكثرة وتتابع، رطباً ناضجاً طيباً، من نخلة يابسة لا رأس لها ولا ثمر وفي فصل الشتاء، وفي ذلك تطمين لها، وبيان لقدرة **الله** على الإيجاد من العدم، فالذي قَدَرَ على إثمار جذع النخلة في الشتاء قَدَرَ على أن يحبلها من غير زوج.

مشهد من قصة (ذو القرنين):

ومشهد آخر من مشاهد القصص القرآني يصوره اختلاف القراءات القرآنية؛ فقد تأتي قراءة في المفردة القرآنية تزيد في مقاطعها، فيؤدي ذلك إلى الزيادة في المشهد المعروض؛ فالتطويل في المفردة الواحدة، يزيد من زمن عرض الصورة أمام العيون، ويزيد أيضاً من تأثيرها في النفوس. وخذ مثالاً على ذلك كلمة (اسطاعوا) في مشهد قومي يأجوج ومأجوج وهم يحاولون الخروج من السد في قصة (ذو القرنين) ؛ قال تعالى: ﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْباً﴾ الكهف: ٩٧. قرأ حمزة (اسطَّاعوا) بتشديد الطاء. وقرأ الباقون (اسطَاعوا) بتخفيف الطاء. [١٠١] والاستطاعة: القدرة على الشيء. [١٠٢] وهي: استفالة من الطوع، وذلك وجود ما يصير به الفعل متأتياً، وهي عند المحققين اسم للمعاني التي بها يتمكن الإنسان مما يريده من إحداث الفعل، وهي أربعة أشياء: بنية مخصوصة للفاعل. وتصور للفعل، ومادة قابلة لتأثيره، وآلة إن كان الفعل آليا كالكتابة، ويضاده العجز. [١٠٣] وأصل (اسطاعوا) : استطاعوا بالتاء، ولاتحاد التاء والطاء في المخرج، حذفت التاء ليخف اللفظ. [١٠٤] أما (اسطَّاعوا) فأصلها أيضاً استطاعوا وأدغمت التاء في الطاء لأنهما أختان. [١٠٥] وبذلك جمع بين السين وهي ساكنة والتاء المدغمة وهي ساكنة أيضاً. [١٠٦] والتضعيف يُقصد به المبالغة، كما أن تكرار الحرف إشارة إلى تكرار الحدث. [١٠٧] ونظراً لأن من صفات الطاء الشدة؛ فإن الشِّدة هنا مضعفة لتشديد الطاء في (اسطَّاعوا) .

فقد صورت قراءة (اسطَاعوا) بتخفيف الطاء: الحالة التي كان عليها قوما يأجوج ومأجوج من عدم القدرة على اعتلاء الردم لملاسته. وصورت قراءة (اسطَّاعوا) بتشديد الطاء: انتفاء القدرة مطلقاً في حق يأجوج ومأجوج على تسلق الردم، على الرغم من محاولاتهم المستمرة، فحروف الكلمة توحي بذلك؛ وذلك لأن اجتماع ساكنين في كلمة واحدة يوحي

بسكون الحركة، وبذلك عجزوا عجزاً شديداً عن علو الردم أو حتى تسلقه. كما أن وجود التشديد في حرف من حروف الكلمة يوحي بقوة الحرف وشدته، فما بالنا إذا اجتمع مع شدة النطق بالحرف صفة الشدة فيه؟! وبذلك تكون المشقة مضاعفة، والحركة أكثر بطئاً وصعوبة.

وبذلك زاد اختلاف القراءات في اللفظة الواحدة من تصوير مشهد الحالة التي سيكون عليها قوما يأجوج ومأجوج حينما يحاولون تسلق الردم؛ فهم يحاولون التسلق بصورة من الفوضى فيسقطون، لذلك يتركون التسلق، ويعمدون إلى النقب فيه مرة تلو الأخرى، وبذلك يكون خروجهم عن طريق النقب عندما يشاء **الله**. ومما يؤيد القول بخروج يأجوج ومأجوج عن طريق النقب ما روي في الصحيح عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ –رضي **الله** عنها– أَنَّ النَّبِيَّ – صلى **الله** عليه وسلم–، دَخَلَ عَلَيْهَا فَزِعًا يَقُولُ: «لاَ إِلَهَ إِلَّا **الله**، وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرٍّ قَدِ اقْتَرَبَ، فُتِحَ اليَوْمَ مِنْ رَدْمِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلُ هَذِهِ» وَحَلَّقَ بِإِصْبَعِهِ الإِبْهَامِ وَالَّتِي تَلِيهَا، قَالَتْ زَيْنَبُ بِنْتُ جَحْشٍ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ **الله**: أَنَهْلِكُ وَفِينَا الصَّالِحُونَ؟ قَالَ: «نَعَمْ إِذَا كَثُرَ الخَبَثُ»(١٠٨)

خاتمة البحث:

في ختام البحث لابد من تسجيل أهم النتائج التي توصل إليها البحث، وهي:

١. إن الاختلاف في القراءات القرآنية هو اختلاف تنوع وتغاير، لا اختلاف تضاد وتناقض، وأن القراءات القرآنية كلها منزل من عند **الله**، وأن كل قراءة توضح وتبين معنىً جديداً لم تبينه القراءة الأخرى.

٢. يعد التصوير الفني في القرآن وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني؛ فهو أحد أساليب القرآن لتبليغ الدعوة لما له من تأثير في النفوس.

٣. إن القراءات القرآنية ليس لها تأثير مباشر في التصوير الفني في أغلب الأحوال؛ وإنما تأثيرها يتمثَّل في زيادة الصورة الفنية تعبيراً وإشراقاً وتوصيفاً.

٤. أهم مظاهر التصوير الفني في القرآن: التجسم والتخييل؛ فهما يعبران عن المعاني الذهنية، والحالات النفسية في صورة حسية، ويبثان في الحوادث والمشاهد والقصص الحياة والحركة، وقد ساهمت القراءات القرآنية في قوة تأثير التصوير، كما لمسنا ذلك في قصة مولد عيسى–عليه السلام–، وقصة أصحاب الكهف.

٥. وقد تبين من خلال التفسير بالقراءات أن ثمة علاقة بين طبيعة حروف الكلمة وتشكيلها، وبين المواقف التي تذكرها، وأن الحركات تشارك الحروف في التصوير.

٦. وقد تبيَّن استيعاب المفردة القرآنية لجوانب المعنى من خلال اختلاف القراءات فيها.

٧. ومن النتائج التي توصل إليها البحث: قدرة المفردة القرآنية بقراءاتها المختلفة؛ على الربط بين مشاهد الصور الفنية، أو الدلالة على حقبة تاريخية، أو إعجاز علمي.

٨. كَشَفَ اختلاف القراءات في المفردة القرآنية؛ عن روعة التصوير الفني في القصص القرآني.

الهوامش:

١. عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن (فصلت للدراسات والترجمة والنشر، حلب، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠١ م) . (ص: ٧) .

٢. انظر: أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف – القاهرة، (ص: ٢٤٤) .

٣. أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية (دار المكتبى، دمشق، ط٢، ١٤١٩ هـ) ، (ص: ١٠٧) .

٤. انظر من تعريفات قدماء العلماء: تعريف أبي حيان في البحر المحيط (١/ ١٤) ، وتعريف الزركشي في البرهان (١/ ٣٩٥-٣٩٦) ، وتعريف القسطلاني في لطائف الإشارات (١/ ١٧٠) ، وتعريف الدمياطي في إتحاف فضلاء البشر (ص٦) ، ومن تعريفات العلماء المحدثين: الزرقاني في مناهل العرفان (١/ ٣٤٣) ، ومحمد سالم محيسن، المغني في توجيه القراءات (١/ ٤٥) . القراءات وأثرها في علوم العربية (١/ ٩) .

٥. انظر: ابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف، منجد المقرئين ومرشد الطالبين (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م) ، (ص٣) .

٦. شهاب الدين القسطلاني، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق وتعليق: الشيخ عامر السيد عثمان، د. عبد الصبور شاهين (لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٢م) ، (١/ ١٧٠) .

٧. عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدري (مكتبة أنس بن مالك، مكة المكرمة، ط الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م) ، (ص٥) .

٨. ابن الجزري، منجد المقرئين (ص١٦) .

٩. انظر: ابن الجزري، منجد المقرئين (١٥-١٧) ، ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، (المطبعة التجارية الكبرى) ، (١/ ٩) . جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تقديم وتعليق: د. مصطفى ديب البغا (دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط٥، ٢٠٠٢م) ، (١\٢٣٦-٢٤٣) ، وكذلك: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد بن علي (دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م) ، (١\٣٥٧-٣٥٨) .

١٠. انظر الحديث في صحيح البخاري (٦/ ١٨٤) في كتاب فضائل القرآن، باب: أنزل القرآن على سبعة أحرف، حديث (٤٩٩١- ٤٩٩٢) ، وصحيح مسلم (١/ ٥٦١) . كتاب صلاة المسافرين وقصرها. باب: بيان أن القرآن على سبعة أحرف. حديث رقم (٨١٩) .

١١. انظر إياد السامرائي: الاختلاف في القراءات القرآنية وأثره في اتساع المعاني (الشبكة الدولية – شبكة التفسير والدراسات القرآنية www. Tafsir. net)، (ص١٠) .

١٢. انظر: النشر (١/ ٤٥- ٤٦) باختصار.

١٣. انظر: مناهل العرفان (١/ ١٣٢) .

١٤. محمد الطاهر بن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، المعروف بتفسير التحرير والتنوير (الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ م) ، (١/ ٥٥) . وانظر ما كتبه د. فضل عباس حول هذا الموضوع في: القراءات القرآنية من الوجهة البلاغية: مجلة دراسات – المجلد الرابع عشر – العدد السابع – ١٩٨٧م.

١٥. سيد قطب، التصوير الفني في القرآن (دار الشروق، ط ١٠، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م) ، (ص٣٦) .

١٦. مصطفى ديب البغا/ مستو، محيى الدين، الواضح في علوم القرآن (دار الكلم الطيب، دار العلوم الانسانية، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٨ م) ، (ص: ١٦٩-١٧٠) .

١٧. عبد السلام الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن (ص: ٥١) .

١٨. سيد قطب، التصوير الفني في القرآن (ص ٢٥٥) .

١٩. عباس محمود العقاد، اللغة الشاعرة (المكتبة العصرية، بيروت، لبنان) ، (ص٨) .

٢٠. استعنت بكتاب التصوير الفني في القرآن لسيد قطب في ذكرالأمثلة فقط حول هذه النقطة، أما ذكر القراءات والمعاني ونتيجة اختلافها فرجعت فيه إلى كتب القراءات ومعانيها وكتب اللغة، أما نتيجة اختلاف القراءات في اللفظة الواحدة فهو مجهود شخصي استنتجته وفق المعطيات السابقة. ويجدر الإشارة هنا أن بعض الأمثلة التي استعنت فيها ليس فيها قراءات وإنما كانت الاستعانة من باب بيان روعة التصوير الفني في القرآن.

٢١. انظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، المعروف بتفسير الطبري (دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٩٧٨م) ، (١٢/ ٤٢١) .

٢٢. انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر (٢/ ٢٦٩) .

٢٣. أبو منصور الأزهري، معاني القراءات، تحقيق: أحمد فريد المزيدي (منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٩م) ، (١/ ٤٠٥) . وانظر: أبو علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير جويجاني (دار مأمون للتراث، دمشق، بيروت، ط الثانية، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م) ، (٤/ ١٨) .

٢٤. انظر: أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م) ، (ص: ٢٨٢) .

٢٥. انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر (٢/ ٣٠١) .

٢٦. انظر: أبو عبد الله بن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: أحمد فريد المزيدي (منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٩م) ، (ص: ٢٠٦) ، ابن زنجلة، حجة القراءات (ص: ٣٨٢) ، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، النكت والعيون (تفسير الماوردي) ، راجعه وعلق عليه: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم (دار الكتب العلمية، بيروت) ، (٣/ ١٥١) ، أبو منصور الأزهري، معاني القراءات (٢/ ٦٨) .

٢٧. انظر: محمد بن عمر بازامول، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام (رسالة دكتوراة) ، إشراف: د. عبد الستار فتح الله سعيد (دار الهجرة، الرياض، ط الأولى، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) ، (٢/ ٧٨٨) .

٢٨. عبد النور جبور، المعجم الأدبي (دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧٩م) ، (ص٦٧) .

٢٩. انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر (٢/ ٣٢٥) .

٣٠. انظر: الإمام البيضاوي، تفسير البيضاوي المسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) ، تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م) ، (٤/ ٦٥) ./ أبو البركات النسفي، تفسير النسفي (مطبوعات محمد علي صبيح وأولاده، مصر) ، (٢/ ٤٢٩) ./ جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شرحه وضبطه وراجعه: يوسف الحمادي (مكتبة مصر، الفجالة) ، (٣/ ١٤٥) .

٣١. أبو اسحاق إبراهيم بن السَّري الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي (عالم الكتب، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨ م) ، (٣/ ٤١٣) ./ انظر: محمد سالم محيسن، الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر (دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ) ، (٣/ ٦٣) .

٣٢. عبد النور جبور، المعجم الأدبي (ص٥٩) .

٣٣. أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية (ص: ١٠٢) .

٣٤. ابن عاشور، التحرير والتنوير (٧/ ١٩٢) .

٣٥. أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية (ص: ١٥٩)

٣٦. البغا/ مستو، الواضح في علوم القرآن (ص: ١٧٣) .

٣٧. انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر (٢/ ٢٧٩)

٣٨. انظر: أبو اسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه (٢/ ٤٥٥) / الفيروز آبادي، القاموس المحيط (ص١٢٩٠) ، مادة: دخل.

٣٩. انظر: ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون (دار المعارف، القاهرة) ، (١/ ٢٤٠) ، مادة: دخل/ ابن جرير الطبري، جامع البيان (١٠/ ٨٠) / شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ط٢) ، (١٠/ ٣٠٩) .

٤٠. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر (٢/ ٣٧٢) .

٤١. الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، مفردات ألفاظ القرآن (دار القلم، دمشق) ، (٢/ ١٥٣) .

٤٢. أبو عبد الله ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع (ص: ٣٢٦) .

٤٣. ابن جرير الطبري، جامع البيان (٢٢/ ٧٧) .

٤٤. أبو زرعة ابن زنجلة، حجة القراءات (ص: ٦٦١) .

٤٥. سيد قطب، في ظلال القرآن (دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط الأولى، ١٩٨٩م) ، (٥/ ٣٢٣٠) . وانظر: الحافظ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: د. السيد محمد السيد وآخرون (دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م) ، (٧/ ٢٦٨) ، أبو السعود محمد بن محمد العمادي، تفسير أبي السعود، المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (المطبعة المصرية، ط الأولى، ١٣٤٧هـ، ١٩٢٨م) ، (٨/ ٧٣) .

٤٦. د. محمد يوسف نجم، فن القصة (دار الثقافة، بيروت، لبنان) (ص١١٥) .

٤٧. انظر «القصة في القرآن» في كتاب التصوير الفني في القرآن. ص ١٤٣ وما بعدها.

٤٨. انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر (٢/ ٣١٠) .

٤٩. أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين (مكتبة الخانجي بالقاهرة)، (١/ ٣٩٥).

٥٠. انظر: مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها، تحقيق: محيي الدين رمضان (مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م)، (٢/ ٥٧) / أبو زرعة ابن زنجلة، حجة القراءات (ص٤١٣) / محمد سالم محيسن، المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة (دار الجيل بيروت، ط٢، ١٩٨٨م)، (٢/ ٣٦١) / أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة (٥/ ١٣٢-١٣٣).

٥١. برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، خرج آياته وأحاديثه: عبد الرازق المهدي (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م)، (٤/ ٤٥٢).

٥٢. المرجع السابق بنفس الصفحة.

٥٣. انظر: شهاب الدين الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، وضع حواشيه: الشيخ أنس مهرة (منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م)، (ص٢١٢) / ابن الجزري، النشر في القراءات العشر (٢/ ٢٣٦).

٥٤. انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر (٢/ ٣١٠).

٥٥. انظر: المرجع السابق (٢/ ٢١٦).

٥٦. انظر: شهاب الدين الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر (ص٢١٢) / محمد سالم محيسن، المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة (١/ ٢٩٦).

٥٧. انظر: محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط الأولى، ١٣٠٦هـ)، (١/ ٢١٠).

٥٨. أبو عبد الله بن خالويه، الحجة في القراءات السبع (ص١٣٠).

٥٩. أبو منصور الأزهري، معاني القراءات (ص٢٦٥).

٦٠. أبو عبد الله بن خالويه، الحجة في القراءات السبع (ص١٣٠).

٦١. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن (١/ ٤٠٥).

٦٢. حسين بن أبي العز الهمذاني، الفريد في إعراب القرآن المجيد، تحقيق: فهمي حسن النمر وفؤاد علي مخيمر (دار الثقافة، الدوحة)، (٣/ ٣٢١).

٦٣. ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن (٤/ ٢٢٦٣)

٦٤. ابن عطية، القاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م)، (٣/ ٥٠٤).

٦٥. سيد قطب، في ظلال القرآن (٤/ ٢٢٦٣).

٦٦. انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر (٢/ ٣١٠).

٦٧. انظر: ابن منظور، لسان العرب (٦/ ٤٨١٦) مادة: ورق./ وقد ذكر غير واحد من المفسرين أن المقصود بـ (الوَرِق) الفضة مضروبة كانت أو غير مضروبة. انظر في ذلك: الزمخشري، تفسير الكشاف (٣/ ٥٥).

٦٨. عرفجة بن أسعد: صحابي، ويوم الكُلاب من أيام الوقائع في الجاهلية، والكلاب ماء بين الكوفة والبصرة. (انظر: الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (دار المعرفة، بيروت، ط٢)، (٣/ ٢٧٥)).

٦٩. عبد **الله** بن مسلم ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م)، (ص٢٦٥) / وانظر: ابن منظور، لسان العرب (٦/ ٤٨١٦). والحديث أخرجه الترمذي (٤/ ٢٤٠) في كتاب اللباس، باب ما جاء في شد الأسنان بالذهب (ح١٧٧٠) ونصه: عن عرفجة بن أسعد قال: أصيب أنفي يوم الكلاب في الجاهلية، فاتخذت أنفاً من ورق فأنتن علي فأمرني رسول **الله** –صلى **الله** عليه وسلم– أن أتخذ أنفاً من ذهب». وقال أبو عيسى في نص الحديث: هذا حديث حسن، وأخرجه النسائي (٨/ ١٦٣) في كتاب الزينة، باب من أصيب هل يتخذ أنفاً من ذهب (ح٥١٦١)، وأبو داود (٤/ ٩٢) في كتاب الخاتم، باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب (ح٤٢٣٢)، والإمام أحمد بن حنبل في مسند الكوفيين (ح ١٩٠٠٦) وفي مسند البصريين (ح ٢٠٢٧٠ و ح ٢٠٢٧٥). وقال الطحاوي في كتابه شرح مشكل الآثار بعد أن ساق الحديث معلقاً عليه: « فَفِي هذا الحديث إِبَاحَةُ رسول **اللَّه** –صلى **الله** عليه وسلم– للرَّجُلِ الْمَذْكُورِ فيه أَنْ يَتَّخِذَ مَكَانَ أَنْفِه الذي أُصِيبَ بِه أَنْفًا من ذَهَبٍ لَمَّا اشْتَكَى إِلَيْهِ أَنَّ الأَنْفَ الذي اتَّخَذَهُ قبل ذلك من الْوَرِقِ أَنْتَنَ عليه». ثم وضح الحكم قياساً على حكم شد الأسنان بالذهب وناقش ذلك. انظر أدلة أبو جعفر الطحاوي ومناقشته في كتابه: شرح مشكل الاثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٥ هـ، ١٤٩٤ م)، (٤/ ٣٢– ٣٩). وقال ابن الفراء أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي في شرح السنة تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش ((المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م). (١٢/ ١١٥): « وقد أباح أهل العلم اتخاذ الأنف، وربط الأسنان بالذهب لأنه لا ينتن».

٧٠. انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر (٢/ ٢٤٣) / محمد فهد خاروف، الميسر في القراءات الأربع عشرة وبذيله أصول الميسر في القراءات الأربع عشرة وتراجم القراء الأربع عشر (دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م) ، (ص٣٠٦) .

٧١. انظر: ابن الجزري، النشر (٢/ ٣١٨) ، محمد فهد خاروف، الميسر (ص٣٠٦) .

٧٢. انظر: الألوسي، روح المعاني (١٦/ ٨١-٨٢) ، محمد سالم محيسن، المغني (١/ ٣٧٣) .

٧٣. ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن (ص٢٧٣) ./ وانظر: الإمام الزيدي، غريب القرآن وتفسيره (ص٢٣٧) / أبو العلاء الكرماني، مفاتيح الأغاني في القراءات والمعاني، دراسة وتحقيق: د. عبد الكريم مصطفى مدلج (دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م) ، (ص٢٦٧) / أبو منصور الأزهري، معاني القراءات (ص٢٨٣) .

٧٤. أبو زرعة ابن زنجلة، حجة القراءات (ص٤٤١) .

٧٥. أبو زكرياالفراء، معاني القرآن (عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م) (٢/ ١٦٥) ./ الخطيب التبريزي، الملخص في إعراب القرآن، تحقيق: يحيي مراد (دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٤م) ، (ص٢٣٨) .

٧٦. أبو عبد الله ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع (ص١٤١) .

٧٧. أبو زرعة ابن زنجلة، حجة القراءات (ص٤٤١) .

٧٨. انظر: أبو السعود محمد بن محمد العمادي، تفسير أبو السعود (٣/ ٢٧٩) .

٧٩. ذكره عبد الرحمن ابن الجوزي في زاد المسير، (زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: زهير الشاويش (المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ))، (٥/ ٢٢٠) .

× كل هذه المعاني مستوحاة من من خلال ما أفادته معاني القراءات المختلفة للفظة الواحدة.

٨٠. انظر: ابن الجزري، النشر (٢/ ٣١٨) / محمد خاروف، الميسر (ص٣٠٦) .

٨١. انظر: محمد سالم محيسن، المغني (٣/ ٨-٩) .

٨٢. انظر: مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها (٢/ ٨٦-٨٧) / حسين بن أبي العز الهمذاني، الفريد في إعراب القرآن المجيد (٣/ ٣٩١) / محمد سالم محيسن، المغني (٣/ ٩) / محمد بن عمر بازامول، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام (٢/ ٧٩٣-٧٩٤) .

٨٣. مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها (٢/ ٨٧) .

٨٤. انظر: جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م)، (٥/ ٥٠١-٥٠٢).

٨٥. انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، راجعه: د. محمد إبراهيم الحفناوي، خرج أحاديثه: د. محمود حامد عثمان (دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م)، (٦/ ٨٧).

٨٦. انظر: جلال الدين السيوطي، الدر المنثور (٥/ ٥٠٢).

٨٧. انظر: أبو عبد الله الطبري، تفسير الطبري (١٦/ ٥٢-٥٣).

٨٨. انظر: أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون (منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م)، (٦/ ١٧٣).

٨٩. انظر: محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م)، (٢/ ٤٦٣).

٩٠. محمد عمر بازامول، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام (٢/ ٧٩٤).

٩١. انظر: أبو زكريا الفراء، معاني القرآن (٢/ ١٦٥).

٩٢. انظر: مصطفى الخيري المنصوري، المقتطف من عيون التفاسير، حققه وخرج أحاديثه: محمد علي الصابوني (دار السلام، القاهرة، ط الأولى، ١٩٩٦م)، (٣/ ٢٩٧) / عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلّا اللُّويحق (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٠م)، (ص٤٩٢) / محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٤م)، (٢/ ١٨٦).

٩٣. انظر: د. وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م)، التفسير المنير (١٦/ ٧٦).

٩٤. انظر: شهاب الدين الألوسي، روح المعاني (١٦/ ٨٢).

٩٥. انظر: أبو عبد الله القرطبي، تفسير القرطبي (٦/ ٨٧).

٩٦. محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان (٢/ ٤٦٣-٤٦٤).

٩٧. انظر: ابن الجزري، النشر (٢/ ٣١٨)، محمد خاروف، الميسر (ص٣٠٦).

٩٨. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن (١/ ٤٨٣) مادة: سقط.

٩٩. انظر: محمد سالم محيسن، المستنير (٢/ ٨-٩) / أبو زرعة ابن زنجلة، حجة القراءات (ص٤٤٢-٤٤٣) / أبو العز الهمذاني، الفريد (٣/ ٣٩٤) .

١٠٠. برهان الدين البقاعي. نظم الدرر (٤/ ٥٢٩) .

١٠١. انظر: ابن الجزري، النشر (٢/ ٣١٦) .

١٠٢. ابن منظور، لسان العرب (٤/ ٢٧٢١) .

١٠٣. انظر: الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، خرج آياته وشواهده: إبراهيم شمس الدين (منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م) ، (ص٣٤٦-٣٤٧) ./ الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ط٢، ١٩٨٦م) ، (٢/ ١٨٧) .

١٠٤. انظر: أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه (٣/ ٣١٢) / ابن منظور، لسان العرب (٤/ ٢٧٢١) / أبو العلاء الكرماني، مفاتيح الأغاني في القراءات والمعاني (ص٢٦٤) ، ويعتبر الكرماني أن التاء والطاء متقاربان في المخرج.

١٠٥. انظر: أبو زرعة ابن زنجلة، حجة القراءات (ص٤٣٥) .

١٠٦. أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة (٥/ ١٧٨) . وقد ناقش أبو علي قضية الجمع بين ساكنين، وبين أقوال العلماء، ثم وجد مسوغاً لذلك واستشهد عليه من أشعار سيبويه. فانظره: (٥/ ١٧٩-١٨٢) .

١٠٧. انظر: د. فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني (دار عمار، عمَّان، ط١، ١٩٩٩م) ، (ص٤٢) .

١٠٨. أخرجه البخاري (٤/ ١٣٨) كتاب الأنبياء، باب قصة يأجوج ومأجوج حديث رقم (٣٣٤٦) . ومسلم (٤/ ٢٢٠٨) كتاب الفتن، باب اقتراب الفتن وفتح ردم يأجوج ومأجوج. حديث رقم (٢٨٨١) .

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.

٢. آبادي، الفيروز، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي–القاهرة، ط٢، ١٩٨٦م) . ج٢

٣. ابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضبا ع، (المطبعة التجارية الكبرى– القاهرة) . ج١+٢

٤. ابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف، منجد المقرئين ومرشد الطالبين (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م) .

٥. ابن الجوزي، عبد الرحمن، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: زهير الشاويش (المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ) . ج٥

٦. ابن الفراء البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش (المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م) . ج١٢

٧. ابن حنبل، الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون ((مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م) . ج٣١، ٣٣

٨. ابن خالوية، أبو عبد الله، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: أحمد فريد المزيدي (منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٩م) .

٩. ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م) .

١٠.ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، المعروف بتفسير التحرير والتنوير (الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ م) . ج١، ج٧

١١.ابن عطية، القاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م) . ج٣

١٢. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تفسير غريب القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م) .

١٣. ابن كثير، الحافظ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: د. السيد محمد السيد وآخرون (دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م) . ج٧

١٤. ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون (دار المعارف، القاهرة) . ج١، ج٤، ج٦

١٥. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون (منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠١م) . ج١، ج٦

١٦. أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين (مكتبة الخانجي بالقاهرة) . ج١

١٧. الأزهري، أبو منصور، معاني القراءات، تحقيق: أحمد فريد المزيدي (منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٩م) .

١٨. الأزهري، محمد بن أحمد أبو منصور، معاني القراءات (مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ، ١٩٩١ م) . ج١+٢

١٩. الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، مفردات ألفاظ القرآن (دار القلم، دمشق) . ج١، ج٢

٢٠. الألوسي، شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ط٢) . ج١٠، ج١٦

٢١. بازامول، محمد بن عمر، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام (رسالة دكتوراة) ، إشراف: د. عبد الستار فتح الله سعيد (دار الهجرة، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) . ج٢

٢٢. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول –صلى الله عليه وسلم– وسننه وأيامه (صحيح البخاري) ، تحقيق: محمد زهير ابن ناصر الناصر (دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ) . ج٣، ج٦

٢٣. البغا، مصطفى ديب/ مستو، محيى الدين، الواضح في علوم القرآن (دار الكلم الطيب، دار العلوم الانسانية، دمشق، ط٢، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٨ م) .

٢٤. البقاعي، برهان الدين، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، خرج آياته وأحاديثه: عبد الرازق المهدي (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م) . ج٤

٢٥. البيضاوي، تفسير البيضاوي المسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) ، تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م) . ج٤

٢٦. التبريزي، الخطيب، الملخص في إعراب القرآن، تحقيق: يحيي مراد (دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٤م) .

٢٧. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٥ هـ، ١٩٧٥ م) . ج٤.

٢٨. خاروف، محمد فهد، الميسر في القراءات الأربع عشرة وبذيله أصول الميسر في القراءات الأربع عشرة وتراجم القراء الأربع عشر (دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ) .

٢٩. الدمياطي، شهاب الدين، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، وضع حواشيه: الشيخ أنس مهرة (منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م) .

٣٠. الراغب، عبد السلام أحمد، وظيفة الصورة الفنية في القرآن (فصلت للدراسات والترجمة والنشر، حلب، ط١، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠١ م) .

٣١. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس (منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط١، ١٣٠٦هـ) . ج١

٣٢. الزجاج، أبو اسحاق إبراهيم بن السَّري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي (عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨ م) . ج٢، ج٣

٣٣. الزحيلي، د. وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م) . ج١٦

٣٤. الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد بن علي (دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م) . ج١

٣٥. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شرحه وضبطه وراجعه: يوسف الحمادي (مكتبة مصر، الفجالة) . ج٣

٣٦. الزمخشري، محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (دار المعرفة، بيروت، ط٢) . ج٣

٣٧. الزيدي، غريب القرآن وتفسيره، الإمام الزيدي.

٣٨. السامرائي، فاضل، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني (دار عمار، عمَّان، ط١، ١٩٩٩م) .

٣٩. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (المكتبة العصرية، صيدا، بيروت) . ج٤

٤٠. السعدي، عبد الرحمن، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلّا اللُّويحق (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٠م) .

٤١. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تقديم وتعليق: د. مصطفى ديب البغا (دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط٥، ٢٠٠٢م) . ج١

٤٢. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م) . ج٥

٤٣. الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) . ج٢

٤٤. الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م) . ج٢

٤٥. الطبري، ابن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن (دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٩٧٨م) . ج١٠، ج١٢، ج١٦، ج٢٢

٤٦. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (مؤسسة الرسالة–لبنان–بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ – ١٤٩٤م) . ج٤

٤٧. عباس، د. فضل، القراءات القرآنية من الوجهة البلاغية (مجلة دراسات– الأردن، المجلد الرابع عشر، العدد السابع، ١٩٨٧م) .

٤٨. عبد النور، جبور، المعجم الأدبي (دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م)

٤٩. العقاد، عباس محمود، اللغة الشاعرة (المكتبة العصرية، بيروت، لبنان) .

٥٠. العمادي، أبو السعود محمد بن محمد العمادي، تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (المطبعة المصرية، ط١، ١٣٤٧هـ، ١٩٢٨م) . ج٣، ج٨

٥١. الفارسي، أبو علي الحسن بن عبد الغفار، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير جويجاني (دار مأمون للتراث، دمشق، بيروت، ط٢، ١٤١٣ه، ١٩٩٣م) ج٤، ٥

٥٢. الفراء، أبو زكريا، معاني القرآن (عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م) . ج٢

٥٣. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط.

٥٤. القاضي، عبد الفتاح، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدري (مكتبة أنس بن مالك، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م) .

٥٥. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، راجعه: د. محمد إبراهيم الحفناوي، خرج أحاديثه: د. محمود حامد عثمان (دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣هـ) . ج٦

٥٦. القسطلاني، شهاب الدين، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق وتعليق: الشيخ عامر السيد عثمان، د. عبد الصبور شاهين (لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٢م) . ج١

٥٧. قطب، سيد، التصوير الفني في القرآن (دار الشروق، ط ١٠، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م) .

٥٨. قطب، سيد، في ظلال القرآن (دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط الأولى، ١٩٨٩م) . ج٤، ٥

٥٩. القيسي، مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها، تحقيق: محيي الدين رمضان (مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م) . ج٢

٦٠. الكرماني، أبو العلاء، مفاتيح الأغاني في القراءات والمعاني، دراسة وتحقيق: د. عبد الكريم مصطفى مدلج (دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م) .

٦١. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، النكت والعيون (تفسير الماوردي) ، راجعه وعلق عليه: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم (دار الكتب العلمية، بيروت) . ج٣

٦٢. محيسن، د. محمد سالم، المستنير في تخريج القراءات المتواترة (دار الجيل، بيروت) . ج٢

٦٣. محيسن، محمد سالم، القراءات وأثرها في علوم العربية (دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٨م) . ج١

٦٤. محيسن، محمد سالم، المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة (دار الجيل بيروت، ط٢، ١٩٨٨م) . ج١، ج٢، ج٣

٦٥. محيسن، محمد سالم، الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر (دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧ م) . ج٣

٦٦. المنصوري، مصطفى الخيري، المقتطف من عيون التفاسير، حققه وخرج أحاديثه: محمد علي الصابوني (دار السلام، القاهرة، ط الأولى، ١٩٩٦م) . ج٣

٦٧. نجم، د. محمد يوسف، فن القصة (دار الثقافة، بيروت، لبنان) .

٦٨. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، سنن النسائي (المجتبى) ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م) . ج٨

٦٩. النسفي، أبو البركات، تفسير النسفي (مطبوعات محمد علي صبيح وأولاده، مصر) . ج٢

٧٠. النيسابوري، الإمام مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار إحياء التراث العربي، بيروت) . ج١، ج٤

٧١. الهمذاني، حسين بن أبي العز، الفريد في إعراب القرآن المجيد، تحقيق: فهمي حسن النمر وفؤاد علي مخيمر (دار الثقافة، الدوحة) . ج٣

٧٢. ياسوف، أحمد، جماليات المفردة القرآنية (دار المكتبى، دمشق، ط٢، ١٤١٩ هـ) .

المواقع الإلكترونية:

١. الحبال، محمد، أهم الإشارات الطبية والعلمية لقصة أصحاب الكهف (موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة http:// www. 55a. net/ index. htm) .

٢. السامرائي، إياد، الاختلاف في القراءات القرآنية وأثره في اتساع المعاني، (شبكة التفسير والدراسات القرآنية www. Tafsir. net) .

مصادر المعرفة في القرآن الكريم والفلسفات التربوية دراسة مقارنة*

د. عماد عبد الله محمد الشريفين**
د. أحلام محمود علي مطالقة***
د. رائدة خالد نصيرات****

* تاريخ التسليم: ٨/ ١٢/ ٢٠١٢م، تاريخ القبول: ٢٥/ ٢/ ٢٠١٣م
** قسم الدراسات الإسلامية/ كلية الشريعة/ جامعة اليرموك/ اربد/ الأردن.
*** قسم الدراسات الإسلامية/ كلية الشريعة/ جامعة اليرموك/ اربد/ الأردن.
**** قسم الدراسات الإسلامية/ كلية الشريعة/ جامعة اليرموك/ اربد/ الأردن.

ملخص:

يهدف البحث إلى الكشف عن مصادر المعرفة في الفلسفات التربوية المثالية والواقعية والبرجماتية، ونقدها في ضوء مصادر المعرفة في القرآن الكريم، ولتحقيق أهداف البحث، استخدم المنهج الوصفي والاستقرائي والاستنباطي، والذي كشف عن اختلاف حاد في نظرة الفلسفات التربوية إلى مصادر المعرفة، وإن مصادر المعرفة في الفلسفات تعدّ مصدراً من مصادر المعرفة في القرآن الكريم، وأوصت الدراسة بإعادة بناء فلسفات التعليم في العالم العربي والإسلامي، وفق رؤية القرآن الكريم لمصادر المعرفة.

الكلمات المفتاحية:

المعرفة، مصادر المعرفة، الفلسفات التربوية، القرآن الكريم.

Abstract:

The research aims to reveal the sources of knowledge in the educational philosophies: idealism, realism and pragmatism and in the light of knowledge sources in the Qur'an.

To achieve the objectives of the research, the researchers used the descriptive, deductive and inductive methods, which revealed a sharp difference in the educational philosophies outlook to the sources of knowledge. It is also noted that the sources of knowledge in these philosophies could be considered sources of knowledge for the holy Qudran.

The study recommended rebuilding the philosophies of education in the Arab and Muslim world according to the vision of the Holy Quran towards the sources of knowledge.

Keywords:

Knowledge, sources of knowledge, educational philosophies, the Koran

تمهيد:

يعد البحث في موضوع المعرفة مطلباً لا غنى عنه لأي فكر أو اتجاه، وهو من الموضوعات ذات الأهمية للإنسان، وإغفال البحث فيه يعد مصدراً للمشكلات الفكرية والتربوية؛ لأن المعرفة أعلى وظيفة للإنسان، وهي ميزة الإنسان وأساس استخلافه في الأرض ومركزه في الكون.

إن الدارس لتاريخ البشرية فيما يتعلق بالمعرفة يجد ركاماً من التصورات الفلسفية تهدف إلى تحديد المعرفة، والكشف عن حقيقتها، وتوضيح مصادرها. وهذه التصورات مليئة بالتناقضات والاختلافات، الأمر الذي يؤكد إخفاق التصورات الفلسفية في تقديم تفسير مقنع ومتكامل للمعرفة.

وعليه يعدّ من الضرورة تأصيل المعرفة؛ أي ممارسة النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصور الإسلامي، وبخاصة أن القران الكريم والسنة النبوية تناولا عناصر المعرفة.

وأول مجالات تأصيل المعرفة، العناية بدراسة مصادر المعرفة من أجل توجيه الإنسان نحو أسمى الغايات، على أساس من صحة التصور والمنهج، بعد أن فقد بعض الناس القدرة على تحديد مسار حياتهم وإدراك غايتهم بسبب تناقضات الفكر والواقع، وحتى تكون الدراسة مثمرة وفاعلة لا بدّ أن تكون بطريقة الموازنة، وهذا ما تسعى إليه الدراسة الحالية.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

اختلفت آراء الفلاسفة والفلسفات حول مصادر المعرفة، فرأى بعضهم أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، وقال فريق آخر أن مصدر المعرفة التجربة الحسية، وذهب فريق ثالث إلى أن المعرفة قد لا تصل عن طريق العقل ولا عن طريق الحواس، بل عن طريق ملكة أخرى أطلقوا عليها اسم الحدس، ويرى فريق رابع أن المعرفة ترد إلى السلوك أو الفعل أو التجربة العملية.

فالمتأمل في الآراء والمذاهب الفلسفية يجد الخلاف الحاد بين التيارات، وهذا الخلاف ماثل منذ فجر التاريخ الإنساني، فثمة خلاف حول إمكان المعرفة، وحول مصادر المعرفة ووسائلها وأدواتها، وحول طبيعة المعرفة وغاياتها. **وعليه فإنّ**

هذه الدراسة أجابت عن الأسئلة الآتية:

- ما مصادر المعرفة في القرآن الكريم؟
- ما مصادر المعرفة في الفلسفات المثالية والواقعية البراجماتية؟
- ما أهم الانتقادات الموجهه لمصادر المعرفة في الفلسفات التربوية في ضوء مصادر المعرفة في القران الكريم؟

أهداف الدراسة:

سعت الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- بيان مصادر المعرفة التي أشار إليها القرآن الكريم.
- بيان مصادر المعرفة في الفلسفة المثالية والواقعية البراجماتية.
- نقد مصادر المعرفة في الفلسفات التربوية في ضوء مصادر المعرفة في القران الكريم.

أهمية الدراسة:

تمثلت أهمية الدراسة الحالية في الجوانب الآتية:

١. إفادة القائمين على النظام التربوي العربي والإسلامي، وذلك بإعادة النظر في الفلسفات التي يقوم عليها التعليم.

٢. فتح قناة اتصال بين القائمين على الفلسفات التربوية الحديثة، وبين المتخصصين بالعلوم الشرعية، من أجل بناء فلسفة تربوية إسلامية.

٣. إفادة المربين ومخططي المناهج ومؤلفي الكتب المدرسية في الوقوف على الأبعاد الخطيرة لمصادر المعرفة غير الصحيحة.

٤. إفادة الدارسين والباحثين المهتمين بالفلسفات التربوية الحديثة، بفتح الآفاق أمامهم للقيام ببحوث ودراسات مستقبلية في ضوء ما انتهت إليه الدراسة الحالية.

٥. إثراء المكتبة وسد النقص الحاصل فيها والمتصل بهذا الموضوع؛ حيث إنّه لم يحظ هذا الجانب بدراسات كافية وعميقة.

منهج الدراسة:

اعتمد الباحث في دراسته على المنهجين: المنهج الوصفي والمنهج الاستقرائي

والاستنباطي، **وذلك من خلال الآتي**:

- جمع نصوص القرآن الكريم ذات العلاقة بموضوع الدراسة.
- الرجوع إلى المؤلفات المعاصرة والمتعلقة بمصادر المعرفة في الفلسفات التربوية.
- تحليل وتفسير النصوص والكشف عن العلاقة بينها من أجل استخراج خصائص الظاهرة المدروسة.

الدراسات ذات الصلة:

في حدود اطلاع الباحثين ومن خلال مراجعة المكتبات، لم يعثر على دراسة تناولت موضوع البحث بشكل مباشر، ولم يقف على دراسة تحمل ذات العنوان، **غير أنه عثر على دراسات ذات صلة بموضوع الدراسة، ومنها**:

- **دراسة راجح الكردي "نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة"** (١) .

هدفت الدراسة إلى بيان عناصر نظرية المعرفة التقليدية، وذلك من خلال البحث في إمكان الحصول على المعرفة بين مذاهب الشك واليقين، وموقف القرآن من إمكان المعرفة، بالإضافة إلى طبيعة المعرفة وأصل المعرفة وطرقها وأنواعها وذلك وفق المنهج المقارن. وأوصت الدراسة بضرورة توجيه الدراسات نحو نصوص القرآن الكريم كونه المصدر الأساس في مختلف الدراسات البحثية.

- **دراسة أحمد الدغشي "نظرية المعرفة في القرآن"** (٢) .

هدفت الدراسة إلى الكشف عن طبيعة المعرفة ومصادرها وطرائقها وإمكان الحصول عليها من خلال القرآن الكريم، كما بينت ما تتضمنه موضوعات نظرية المعرفة من جوانب تربوية.

ما يميز الدراسة الحالية:

١. تقارن الدراسة الحالية بين مصادر المعرفة في القرآن الكريم ومصادر المعرفة في الفلسفات التربوية الحديثة، ولم تقارن مع الفكر الفلسفي بشكل عام.

٢. الدراسة الحالية دراسة نقدية لمصادر المعرفة في الفلسفات التربوية الحديثة في ضوء القرآن الكريم.

٣. وضوح لغة الخطاب في الدراسة الحالية والبُعد عن الخطاب الفلسفي المعمق؛ فما يحتاجه الدارس لموضوع المعرفة لغة خطاب واضحة تيسر الحصول على المعلومة.

حدود الدراسة:

♦ اقتصرت هذه الدراسة على بيان مصادر المعرفة الرئيسة في القرآن الكريم وبعض المصادر الثانوية.

♦ اقتصرت هذه الدراسة على دراسة مصادر المعرفة في الفلسفات الرئيسة وهي: المثالية، والواقعية، والبراجماتية، إضافة إلى دراسة صور المذاهب الفلسفية من حيث البحث في مصدر المعرفة.

خطة البحث:

♦ المقدمة: وتشمل مشكلة الدراسة وأسئلتها، واهدافها وأهميتها والمنهج المستخدم في الدراسة، والدراسات السابقة وحدودها.

♦ المبحث الأول: مصادر المعرفة في القرآن الكريم

- المطلب الأول: الحواس
- المطلب الثاني: العقل
- المطلب الثالث: الوحي
- المطلب الرابع: الإلهام
- المطلب الخامس: الرؤيا الصادقة

♦ المبحث الثاني: مصادر المعرفة في الفلسفات التربوية

- المطلب الأول: الفلسفة المثالية
- المطلب الثاني: الفلسفة الواقعية
- المطلب الثالث: الفلسفة البراجماتية

♦ الخاتمة: وتشمل النتائج والتوصيات

المبحث الأول- مصادر المعرفة في القرآن الكريم:

يناقش هذا المبحث مصادر المعرفة في القرآن الكريم وتتمثل بالأمور الآتية: الحواس، والعقل، والوحي، والإلهام، والرؤيا الصادقة.

المطلب الأول- الحواس:

تعرف "الحاسة" بأنها القوة التي بها تدرك الأعراض الحسية والحواس والمشاعر الخمس... " (٣) . وتعرف بأنها "قوة طبيعية في الجسم، وبها يدرك الإنسان والحيوان الأشياء الخارجة عنه، وما يطرأ على جسمه من تغيرات" (٤) .

والمعرفة الحسية هي المعرفة القادمة عن طريق الحواس، التي زود بها الإنسان من أجل الاتصال بالعالم الخارجي وإدراكه، وشعور الإنسان بحواسه وتكوينها العام ووظائفها، وما لها من دور إدراكي أو معرفي وحدودها وقيمة المعرفة التي تقدمها (٥) .

ويمكن تقسيم مصادر المعرفة الحسية إلى الحواس الظاهرة: وهي السمع والبصر واللمس والذوق والشم، ولا يوجد خلاف بين الفلسفة والقرآن الكريم في وجود هذه الحواس واعتبارها أدوات للمعرفة الحسية، والتي فائدتها حفظ حياة الإنسان بالإضافة إلى الإدراك(٦) . ومما يدل على حاستي السمع والبصر، قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (الإنسان: ٢) ومما يدل على حاسة اللمس، قول تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَـذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأنعام: ٧) . وكذلك الحواس الباطنية: وقد اجتهد الباحثون فمنهم من عبر عنها بالإحساس الباطني كاللذة والألم والفرح والحزن والقوة والغضب (٧).

ومما ورد في ذكر حاسة اللمس قوله تعالى:﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة آل عمران/ ١٠٤]، ففي الآية الكريمة وصف لحال المسلمين يوم أحد وما أصابهم من جراح وآلام، وكذلك أشار القرآن إلى حاسة اللمس في قوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ [سورة طه/ ١٧]، فالآية توضح حالة حل بها العذاب من جهة إدراك الحس باللمس.

أما الذوق فقد أشار إليه قوله تعالى: ﴿فَدَلاَّهُما بِغُرُور فَلَمَّا ذاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما وَطَفِقا يَخْصِفانِ عَلَيْهِما مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَناداهُما رَبُّهُما أَلَمْ أَنْهَكُما عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُما إِنَّ الشَّيْطانَ لَكُما عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [سورة الأعراف/ ٢٢] والذوق الوارد في الآية يفيد الإحساس الذوقي الذي يتم باللسان، كما ذكرت حاسة الشم في معرض حديث سيدنا يعقوب عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلا أَنْ تُفَنِّدُونِ (٩٤) قالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلالِكَ الْقَدِيمِ (٩٥)﴾ [سورة يوسف/ ٩٤-٩٥].

أما القرآن الكريم فلم يقسم الحواس إلى حواس ظاهرة وباطنة، وإنما ركز على دور الحواس في المعرفة، وعلى عمل العقل والفؤاد مع الحواس الظاهرة، ولم يكن هدف القرآن

تقديم دراسة تشريحية عن الحواس، وفي الوقت نفسه لا يعارض أي دراسة عضوية أو تشريحية أو نفسية عن الحواس [٨] ، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣) .

وعليه يبرز القرآن الكريم الحواس على أساس قيمتها المعرفية والإدراكية [٩] . ومن الناحية التربوية لا يترتب على تقسيم الحواس أي آثار سلبية أو إيجابية، كون الهدف النهائي إنما هو إعمال الحواس في ميدان التربية على نحو يجلي وظائفها، بل يحقق الغرض من وجودها، كونها مصادر وطرائق معتمدة وأساسية للمعرفة [١٠] .

وقد وردت نصوص في القرآن الكريم تشير إلى الحواس وتبين أهميتها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الأعراف ٢٠٤) ، وورد البصر مستقلاً عن السمع في قوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١) ، وقوله: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١) ، وجمع السمع والبصر في قوله تعالى: ﴿مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ﴾ (هود: ٢٠) .

والمتأمل في الآيات السابقة يلحظ أمرين، الأول: ذكر السمع والبصر معاً والثاني: ذكر السمع قبل البصر، وعلة ذكر السمع والبصر في وقت واحد أهميتها القصوى في الإدراك الحسي، وذكرهما يكفي للدلالة على أهمية جميع الحواس في عملية الإدراك الحسي، وهذه من خصائص القرآن الكريم، الإيجاز البليغ والتلميح بالإشارة إلى الحقائق الأساسية العامة[١١].

أما ذكر السمع قبل البصر، فيجاب عليه أن السمع أهم من البصر في عملية الإدراك الحسي، فمن الممكن إذا فقد الفرد بصره أن يتعلم اللغة والعلوم في حين يتعذر إذا فقد سمعه فعل ذلك، والسمع من أهم أدوات التفكر، وتحصيل العلوم لذا ربط القرآن بينه وبين العقل، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠) [١٢] .

وأخيراً فإن حاسة السمع تعقب الولادة مباشرة، حيث يستطيع الوليد أن يسمع الأصوات عقب الولادة مباشرة بينما البصر يحتاج فترة زمنية طويلة، وكذلك حاسة السمع دائمة العمل دون توقف، أما حاسة البصر، فإنها تتوقف عن أداء وظيفتها بمجرد إغماض العين [١٣] .

وذكر القرآن الكريم أن الحواس تخدع، وتظهر غير الحقيقة، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا

وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (النور: ٣٩) ، فالآية الكريمة أشارت إلى إدراك بصري خاطئ لا ينطبق على حقيقة الشيء المرئي، ويصف الفيلسوف الكندي المعرفة عن طريق الحواس؛ أنها غير ثابتة لأنها في صيرورة دائمة تتبدل وتتغير في كل لحظة (١٤) ، ولذلك فالمعرفة الحسية محكوم عليها بالتغيير بحسب الشخص والظروف (١٥) .

وقد بين القرآن الكريم دور الحواس، فلا يوافق على اعتبار الحواس طريقاً وحيداً للمعرفة، وإنما يعتبر الحواس والعقل يعملان في حقل المعرفة، وقد جعل من المشاهد المحسوسة والآيات الكونية المنظورة دليلاً على وجود الله ووحدانيته قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ ١٧ ﴿وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾ ١٨ ﴿وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴾ ١٩ ﴿وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (الغاشية: ١٧-٢٠) ، كما ربط القرآن بين دور الحواس مع العقل في المعرفة وجعل تعطيلها تعطيلاً لدور العقل، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَـئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩) (١٦) .

أما مجالات المعرفة الحسية فهي متصلة بالمحسوسات المادية أو عالم الشهادة بلفظ القرآن الكريم، والكون هو مجال واسع تطلعنا فيه الحواس على ظواهر الأشياء، وليس على حقيقتها، هي ذات طبيعة جزئية تدلنا على الأفراد والجزئيات وتسهل الطريق أمام العقل لمعرفة الأشياء (١٧) .

المطلب الثاني العقل الإنساني:

العقل أساس المعرفة البشرية ووسيلة فهمها وتحليلها تنظيمها، وهو الوعاء الحافظ لها، وأداة توظيفها بما يفيد الإنسان، فبالعقل يدرك الإنسان حقيقة نفسه وحقيقة الحياة والكون، ومن خلاله يتمكن الإنسان من الفهم السليم، وبه يدرك المعقولات والمعنويات والرمزيات، وهو الموجه للحس والكاشف عن الأخطاء وانخداعات الحس (١٨) .

ويعدّ العقل من أهم المميزات التي ميز الله بها الإنسان، فهو مناط التكليف ومحور الثواب والعقاب، وهو أساس في فهم النصوص، فثبوت وجود الله تعالى يعتمد على العقل وصدق النبي صلى الله عليه وسلم ثبت بالعقل (١٩) . و يعمل العقل كلاً متكاملاً، وهو ليس ملكات منفصلة، فلا إرادة من دون تفكير، ولا تفكير من دون تدبر، ولا تدبر دون تأمل، و لا يولد متكاملاً، وإنما يولد محدوداً ثم ينمو ويقوى حسب الظروف المحيطة، ومنهج التفكير الذي يستخدمه الإنسان (٢٠) .

والعقل؛ القوة المدركة في الإنسان تميزه عن سواه من الكائنات، وهذه القوة تجعل منه مخلوقاً مسؤولاً عن أعماله في ضوء قدرته على الإدراك والتمييز بين الأمور، والقرآن الكريم

يطلق ألفاظاً مثل: القلب أو الفؤاد أو اللب أو النهى وهي في مجموعها تدل على الأداة التي تقوم بوظيفة العقل [٢١] .

وقد اهتم القرآن الكريم بالعقل، ورفع من شأن أصحابه، وحث على توجيهه التوجيه السليم، بل دعا إلى الاستفادة من قدرته للوصول إلى حقائق ثابتة لا يعتريها الوهم أو الظن، فميز الإنسان عن غيره من المخلوقات بالعقل، فالإنسان قادر على الفهم والتعلم والتفكير، ووجهنا الإسلام إلى استخدام هذه النعمة قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٩١) ، وقد ذكر القرآن الكريم وظائف العقل وهي العمليات العقلية التي تتم به مثل التفكر يدل على ذلك الآيات الكريمة التي تحث الإنسان على الدقة في أعمال العقل والتأمل والتفكير، يقول سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ﴾١٩٠ ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٩٠-١٩١) وكذلك التدبر الذي هو التفكير بعمق مع ما يتبعه من تدبر العواقب قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ (المؤمنون: ٦٨) وقوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢) ، ومن وظائف العقل النظر، وليس هو الرؤية البصرية؛ بل يعني الرؤية القلبية المتعلقة بالعقل، وقد جعل القرآن الكريم وظيفة النظر عملاً للعقل والفطرة السليمة ويمثل النظر طريق العلم عن بينة. ومن الآيات الدالة على وظيفة النظر قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانْظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذَّبِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٧) . وكذلك الفقه وهي وظيفة من أعمق وظائف العقل، وتدل على علم مستقر عند الإنسان الذي هو علم حقيقي ومحل وظيفته القلب، قال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٧٩) وقال سبحانه: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ (الأنعام: ٢٥) . ومن وظائفه التذكر ويكون التذكر باسترجاع معاني سابقة تناساها الإنسان في غمرة الحياة مثل التذكر بمعلومات بدهية في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾ (هود: ٢٤) والتذكر بمعلومات تاريخية في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ (السجدة: ٤) .

ويعد التعقل وظيفة عامة لجميع أنواع الإدراك، وجميع عمليات التفكير، فوظيفة التعقل تشير إلى أدوار كثيرة منها: فهم الآيات القرآنية الكريمة والعلم بها، قال تعالى:

﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾ (آل عمران: ٧) وتحصيل المعرفة من خلال مشاهدة مصارع الأقوام السابقين، قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَواْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ١٠٩) ، ويقوم العقل بهذه الوظائف بحيث تعمل كل وظيفة بصورة منفصلة عن بعضها بعضاً فالإنسان يتذكر ويتفكر ويعقل ويتدبر في آن واحد، ويدل على هذا الترابط قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ٢٩) فالآية تدل على ترابط بين التدبر والتذكر ومما يدل على الربط بين النظر والفقه، قوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ (الأنعام: ٦٥) [٢٢] .

أما مجالات المعرفة العقلية، فهناك مجالان للمعرفة العقلية بشكل عام هما عالم الغيب وعالم الشهادة: فالعقل له السيادة في عالم الشهادة بما جعل **الله** من طاقات، ولكن هذا العقل محدود وعاجز عن معرفة كنه الأشياء النهائية، فعالم الشهادة وما فيه من أرض وسماء وجبال وأنهار مسخر للعقل الإنساني، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ﴾ ٣٢ ﴿وَسَخَّر لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ (إبراهيم: ٣٢-٣٣) .

أما في عالم الغيب: "فلا قيمة للعقل سوى الاستدلال على وجوده والاحتجاج للوحي والتسليم التام لما يقدمه من معلومات، وله كذلك قيمة في فهم النصوص الشرعية بعد إثباتها، ولكن ليس له سلطة الحكم النهائي في حقيقة النصوص وهو ليس نداً للشرع" [٢٣]، فعالم الغيب ندرك آثاره ونؤمن به ويسلم العقل بهذا النص، وليس هناك قدرة للعقل أن يحيط بعالم الغيب؛ لأنه عاجز عن إدراك كنهه، بل ان وجود الوحي كمصدر عن عالم الغيب أراح العقل من عناء البحث والتجشم فيما لا طائل من ورائه.

وقد بين القرآن الكريم العلاقة القائمة بين العقل والحواس بالآتي:

♦ أولاً: التفاعل بين العقل والحواس للوصول إلى المعرفة، أي أن الوصول إلى المعرفة لا يقتصر على الحس دون العقل ولا العقل دون الحس، بل يتفاعل كل من الحس والعقل للحصول على المعرفة، وكلاهما موجود في الطبيعة الإنسانية قال تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي **اللّهُ** الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٧٣) ، فالآية تتحدث عن ضرب الميت ببعض أجزاء البقرة، وذلك ليس عملاً حسياً فقط، بل هو عمل يستدعي النظر العقلي "لعلكم تعقلون"[٢٤].

♦ ثانياً: الحواس والعقل طريقان للمعرفة في مجال المحسوسات، إن كان العقل ينفرد فيما وراء عالم الشهادة وأن المعرفة الحسية تنتهي إلى معرفة عقلية [٢٥] ، قال

تعالى ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ ٤٢ ﴿وَمِنهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يُبْصِرُونَ﴾ (يونس: ٤٢) ، فالسمع والبصر يعتبران المنفذان للعقل وهذا يدل على تلازم الحس والعقل.

♦ ثالثاً: وقد أشار القرآن الكريم إلى أن الحواس والعقل يعملان في حقل المعرفة، وعلى ذلك تعد الحواس مكملة للعقل في المعرفة البشرية، فعن طريقها تنتقل المعارف والانطباعات عن الأشياء الخارجية المحسوسة إلى الدماغ، والذي يقوم بتصورها وتعقلها وفهمها والحكم عليها في ضوء المعرفة والتجربة السابقة للإنسان، وكذلك العمل على تخزينها وحفظها في الذاكرة وربطها بالمعارف الأخرى، ويرى القرآن الكريم أن العقل والحس متكاملان ومترابطان ومنسجمان كوسيلتين للمعرفة الإنسانية، قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ﴾ ٨ ﴿وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ ٩ ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد: ٨-١٠) .

المطلب الثالث الوحي:

الوحي أو الخبر الرباني هو من أهم مصادر المعرفة، لا يداخله ريب ولا يلابسه شك ولا يلحق به قصور، وهو من لطف **الله** تعالى بخلقه ورحمته بهم، فندرك من خلاله الحقائق المتعلقة بالعقائد والحياة والموت والبعث والحساب والقيم الخلقية والاجتماعية. وهو نور رباني من **الله** سبحانه وتعالى ينفخه في قلوب رسله عليهم الصلاة والسلام عن طريق الملائكة الأطهار لهداية البشرية إلى الصراط السوي والمستقيم، وأكمل الوحي هو الذي نزل على سيدنا محمد صلى **الله** عليه وسلم المحفوظ من التحريف والتبديل [٢٦] .

وهذا النوع يعلمنا الحقائق الكبرى التي لا يمكن معرفتها عن طريق الحواس أو العقل، كأخبار العالم الآخر وحقائق الوجود وطبيعة الإنسان وطريقة خلقه [٢٧] ، والدليل على مصداقيه هذا المصدر، وأن الوحي مصدر للمعرفة اليقينية، و**الله** سبحانه مصدر المعرفة[٢٨]، ويظهر هذا جلياً في قوله سبحانه ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا﴾ (الشورى: ٥٢) ، ويقول سبحانه ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩) .

ويتضمن الوحي مجموعة من المعارف الخاصة بالعقيدة مثل التوحيد والألوهية وأركان الإيمان المختلفة ونواقض الإيمان، وكذلك يتضمن الوحي المعارف الخاصة بالتشريع فالإنسان بحاجة إلى شرائع وقوانين تنظم حياته الفردية والأسرية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وهذا ما يتضمنه الوحي، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤) ، فالشرائع التي يتضمنها الوحي تريح الإنسان من ملازمة التفكير والتنظيم الدائم والبحث الكامل بحيث لو اشتغل بذلك تعطلت مصالحه [٢٩] .

وينفرد الوحي بمعرفة عالم الغيب بعد أن يسلم العقل بمبدأ وجوده" والوحي هو الطريق المعصوم للمعرفة، فهو من عالم الغيب ومتوجه إلى عالم الشهادة، وغايته أن يرد الإنسان في الأرض كلها إلى عبودية **الله** عز وجل.. فإن مجال المعرفة التي ينزل بها الوحي إنما موضوعها ومجالها عالم الغيب وعالم الشهادة بما تتجلى فيه من آثار ألوهية **الله** ووحدانيته وخالقيته وعلمه وقدرته وإراداته" (٣٠) .

ويقدم الوحي أخباراً صادقة عن الغيب ويطالب العقل والحواس بالتأكد من صدق هذه الأخبار، وكذلك يقيم معالم تحدد مسارات العقل والحواس عبر عالم الغيب بغية حفظها من الجنوح إلى ميادين معرفية وهمية لا وجود لها، وتنقية الخبرات البشرية من الوهم والخرافة التي أفرزتها المنهجيات المعرفية الخاطئة (٣١) .

وتتميز المعرفة الموحى بها من عند **الله** سبحانه وتعالى في أصلها أنها خاصة لأناس معدودين من البشر وهم الأنبياء قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨) ، وهي ربانية المصدر لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ ١ ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ ٢ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ ٣ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ ٤ ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم: ١–٥) ، وكذلك هي ثابتة منزهة عن التغير والتأثر بالعوارض وهي شاملة للحقائق الثابتة والمتحركة في عالمي الغيب والشهادة قال تعالى: ﴿هُوَ **اللَّهُ** الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (الحشر: ٢٢) وهي معرفة متوازنة وإيجابية وواقعية. **أما أهداف المعرفة الموحى بها في القرآن الكريم فهي:** (٣٢)

١. إخراج الناس من الظلمات إلى النور، لقوله تعالى: ﴿الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم: ١) .

٢. وإنذار الناس من عذاب **الله** سبحانه وتعالى وجهنم وتبشيرهم بالجنة إن هم استقاموا على الطريق قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨) .

٣. وإنارة الدرب للسائرين، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يِوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي هَذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٣) .

٤. وهداية الناس إلى الطريق المستقيم، قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءكُم مِّنَ **اللّهِ** نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ ١٥ ﴿يَهْدِي بِهِ **اللّهُ** مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: ١–١٦)

ولا شك في أن للعقل أثراً في الوحي وللوحي أثراً في العقل، فدور العقل في الوحي تمثل في فهم المراد الإلهي من خلال النص، وخاصة عند ما يتعلق الأمر بإصدار أحكام تتعلق بأفعال الإنسان، وكذلك تصديق الوحي من خلال حث العقل على التفكير والتدبر، فالعقل قادر على تمييز الوحي الصادق عن الزائف الكاذب وكذلك تصديق الوحي ضروري للقيام بما هو مناط للتكليف، أما دور الوحي في العقل فيتمثل في إيقاظ العقل وتنميته من خلال حث العقل على القيام بالعمليات المختلفة وتزكية العقل وتحريره، فالعقل قد يصل إليه ما يشوشه، فلا بد من مصدر يقوم بالتزكية، وأخيراً حماية العقل حيث حرم القرآن كل ما يؤدي إلى ذهاب العقل وفقدانه [٣٣] .

ويشترط لتكامل الوحي والعقل والحواس شروطاً يجب توافرها منها [٣٤] :

- صحة الوحي نصاً ومعنى.

- نضج القدرات العقلية وحسن استعمالها، ونضج الحواس والتمكن من اتقان مهاراتها.

- والرسوخ في المعرفة والعلم، أي الدراسة العميقة لموضوع الدراسة وفهم التطورات التي مر بها من نشأته حتى واقعه القائم، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الرسوخ بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ٧) ، في المقابل قلل القرآن من سطحية المعرفة التي تقف بصاحبها عند السطح الظاهري قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم: ٧) .

- وكذلك يشترط الإحاطة الشاملة بموضوع المعرفة، والإحاطة تقابل الرسوخ وتكمله، أي العلم بتفاصيل الموضوع وكلياته مع التحذير من العلم الجزئي والمعرفة الجزئية؛ لأنها تقود إلى سوء الفهم، قال تعالى: ﴿أَكَذَّبْتُم بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا﴾ (النمل: ٨٤) ، وكذلك مراعاة وحدة المعرفة، فالمعرفة واحدة مهما تشعبت فروعها وتوسعت ميادينها، ووحدة المعرفة تنبع من أمور ثلاثة، وحدة مصدر المعرفة وهو الخالق سبحانه وتعالى، ثم وحدة ميدان المعرفة وهو الوجود، ثم وحدة الغاية من المعرفة، وهي معرفة **الله** تعالى.

المطلب الرابع: الإلهام:

الإلهام هو كل ما يلقيه **الله** في روع العبد ولم يكن للعبد فيه حيلة أو تعلم أو اجتهاد وهذا النوع لا يرقى إلى درجة اليقين التام إلا بشروط كأن يكون لنبي أو يتحقق لولي، [٣٥] .

والإلهام خاص لعباد الله الأتقياء من الذين صفت نفوسهم، وتطهرت قلوبهم، ودعت قلوبهم وأصبحت مستعدة لتلقي المعارف، وإدراك حقائق الأشياء عن طريق الله تبارك وتعالى [٣٦] .

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا النوع من الإدراك كإدراك خارج عن نطاق الحواس، وذلك في قول يعقوب عليه السلام قال تعالى: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلاَ أَن تُفَنِّدُونِ﴾ (يوسف: ٩٤) ، ومثل ذلك رؤية الأشياء والأحداث البعيدة عن مجال الإبصار، وإدراك خواطر وأفكار شخص في الغالب في مكان بعيد، أو سماع نداء أو حديث من مكان بعيد مجاله السمع [٣٧].

وتحصل المعرفة بالإلهام دفعة واحدة، فتهجم على قلب المرء إذا صفت نفسه وزكت روحه، فهو يحدث نتيجة الصفاء الروحي الخالص بشكل سريع مباشر يقذفه الله تعالى في قلب من يحبه من عباده.

وقد ورد في القرآن الكريم نماذج عدة تبين هذا النوع من مصادر المعرفة، ومن ذلك إيحاء الله سبحانه وتعالى لأم موسى عليه السلام بأن ترضعه وتضعه في صندوق، قال تعالى ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ (القصص: ٧) ، ومن الإلهام ما علمه الله سبحانه وتعالى لداود عليه السلام في قوله تعالى ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ﴾ (الأنبياء: ٨٠) ، والإلهام في تعليم يوسف عليه السلام تأويل الأحاديث، قال تعالى ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنِّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَاللّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٢١) .

والإلهام أحد مصادر المعرفة التي لا تخضع للتجربة أو الحس أو الاستدلال العقلي، ولذلك ما زال الجدل دائراً حول هذا النوع من المعرفة الذي لا يمكن إنكاره من ناحية، ولا يمكن تعليله، والإلهام لا يقتصر على ما يخص الأمور الدينية، وإنما يتعدى إلى كل شأن من شؤون الحياة، ولذلك يقال لمن يجيد التصرف في مجال معين انه ملهم.

والمبدأ العام الذي يحاكم الإسلام على أساسه الإلهام، بأن لا يخرق قاعدة دينية أو يعارض حكماً شرعياً متفقاً عليه، فالأحكام الشرعية تقوم على الظاهر ولا تغير أو تبدّل بإدعاء المكاشفة أو الإلهام [٣٨] ، ولذلك يعد الإلهام من المصادر التبعية أو الثانوية للمعرفة، فهي لا تمتلك في ذاتهاعاملاً حاسماً في قبول المعرفة أو رفضها، وتحول دون التعميم إلا بالاستناد إلى المصادر الرئيسية من وحي وعقل وحس [٣٩] .

والإلهام قريب من الحدس الذي هو إدراك مفاجئ خفي يحصل دون قصد أو اختيار أو تفكير يدرك به الإنسان الحقائق والمعارف عن طريق الشعور والوجدان والذوق بالبديهة وليس عن طريق الحس أو الاستدلال العقلي [٤٠]، والإلهام والحدس مترابطان من حيث إن

كليهما يتم عن طريق الإدراك الباطني والوجداني المباشر الذي يتم بسرعة خاطفة وكأنه شعاع نور، ولكن الإلهام تحصل به المعرفة دفعة واحدة فتهجم على قلب المرء إذا ضعفت نفسه وزكت روحه (٤١) .

المطلب الخامس- الرؤيا الصادقة:

تعد الرؤيا الصادقة مصدراً من المصادر التبعية أو الثانوية للمعرفة، وتعرّف الرؤيا بأنها ما يراه النائم في منامه من أحداث وصور ومواقف قد تنعكس في مستقبل أيامه بما يحب ويكره (٤٢) ، والرؤيا بحق المسلم هي "كل ما يراه العبد في منامه فيتحقق، والله يختص بها من يختاره من عباده وأصدقها رؤيا العبد المؤمن ودرجة اليقين فيها لديه تكون عالية جداً.. " (٤٣) .

والرؤيا أنواع فمنها رؤيا صادقة، وهي جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، وأطلق عليها النوع الرحماني، ورؤيا الهموم واليقظة وهي النوع النفساني، وأخيراً رؤيا تأويله من الشيطان لحزن الإنسان، وأطلق عليها النوع الشيطاني (٤٤).

وهناك مستويان من الرؤيا: مستوى الرؤيا في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومستوى الرؤيا في حق عموم المؤمنين، فمن الرؤيا الصادقة في حق الأنبياء، رؤيا يوسف عليه الصلاة والسلام قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (يوسف: ٤) .

أما رؤيا عباد الله الصالحين فوردت فيها الأحاديث الصحيحة أنها جزء من أجزاء النبوة، ومن هذه الأحاديث" الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة" (٤٥).

المبحث الثاني- مصادر المعرفة في الفلسفات التربوية:

يناقش هذا المبحث مصادر المعرفة في الفلسفات التربوية، وهي؛ الفلسفة المثالية، والفلسفة الواقعية، والفلسفة البراجماتية.

المطلب الأول- مصادر المعرفة في الفلسفة المثالية:

تعد الفلسفة المثالية من أقدم الفلسفات الواضحة، وهي تجتذب عدداً من الفلاسفة والمفكرين، بل يهفو إلى مبادئها العديد من العلماء والمربين، ووجد داخل هذه الفلسفة مدارس وتيارات وصلت إلى حد التناقض، إلا أنها تندرج تحت الفلسفة المثالية في توجهها العام (٤٦) .

وترجع نشأة الفلسفة المثالية في أصلها إلى أفلاطون، الذي يعد المؤسس الأول لهذه الفلسفة، وإليه ترجع الأصول الأولى. (٤٧)، والمثالية مصطلح فلسفي يطلق بوجه عام على النزعة الفلسفية التي ترد كل شيء إلى الفكر، وتعتقد أن الأشياء الواقعية ما هي إلا أفكارنا... ولا يوجد حقيقة في العالم إلا ذواتنا المفكرة (٤٨).

ويمكن إبراز الخطوط الأساسية أو المبادئ الأساسية للفلسفة المثالية بأنّها الطبيعة التي تعتمد على شيء آخر، وأن استقلالها واعتمادها على نفسها وهم، والعقل هو الشيء الذي تعتمد عليه الطبيعة، وأنّ وجود الإنسان في الحياة يعتمد على العقل، وتعدّ الفلسفة المثالية القيم الخلقية ثابتة لا تتغير حسب الظروف ولا تتأثر بسلوك الأفراد، وأنّ الإنسان لديه الحرية بالاختيار بين الصواب والخطأ (٤٩) .

وقد ظهرت الفلسفة المثالية في صور شتى، اختلفت فيما بينها من حيث رؤيتها للمعرفة ومعرفة مصدرها وأداتها على النحو الآتي (٥٠):

١. المثالية المفارقة عند أفلاطون: ويرى أن عالم المثل هو العالم الحقيقي الوحيد، وأن الحقيقة شيء عقلي وغير قابل للتغير وأن الحقائق أزلية وهي تتميز بالثبات والكلية، ولا تخضع لعوامل التغير والفساد والحقائق موجودة في عالم المثل أو الأفكار التي تتولد في العقل، والتي لا يصل إليها أو يسبر غورها سوى العقل (٥١).

ويقوم مذهبه على أساس التقابل بين المظهر والحقيقة، والتغير والثبات، والحواس والعقل، والأشياء المادية والمثل المفارقة للمادة، ولذلك يميز بين نوعين من المعرفة: المعرفة الظنية: وهي المعرفة بعام الأشياء المادية، والتي تأتي عن طريق الحواس، وتتصف بالتغير وتتعلق بالمظهر، والمعرفة اليقينية: وهي المعرفة بعالم المثل المفارق للمادة، وتأتي عن طريق العقل، وتتميز بالثبات وترتبط بالحقيقة، وبناء على ذلك فإن الحقيقة في نظره هي المثل العقلية المفارقة للأشياء المادية، وهذه الأشياء المادية ليست إلا تجسيدا للحقيقة، وانعكاسا للعقل، ومحاكاة للمثل التي تعبر عن الطبيعة الحقيقية للأشياء، وتمثل الصورة العقلية للوجود وتشكل النظام المثالي للعالم (٥٢).

٢. المثالية الذاتية عند باركلي: يرى أنه لا يمكن اعتبار العالم الموضوعي موجوداً وجوداً مستقلاً عن نشاط الإنسان الإدراكي، وعن وسائله في الإدراك (٥٣) ، حتى توصل إلى عدم استطاعة الإنسان تصور الصفات التي تنسب إلى تلك الأشياء مجردة عن التجربة الحسية لها، فكل الأشياء التي تسمى مادة ما هي إلا موضوعات خاضعة للتجربة الإنسانية، ولا توجد إلا بوصفها إدراكات، وكل هذه الإدراكات ما هي إلا تجارب ذهنية، لا توجد إلا بوجود الأشخاص المدركين، فهو يرى أنه ليس ثمة وجود بمعزل عن الذهن، الذي يدخل هذا

الوجود في تجربته، لكن ليس معنى هذا أن باركلي ينكر وجود الأشياء في العالم الخارجي، وإنما ينكر فقط وجودها المادي مستقلاً عن كل إدراك، فهو ينحل وجود الأشياء إلى وجود الإدراكات التي ليست إلا أفكاراً يستحيل أن توجد ما لم يدركها الذهن (٥٤).

٣. المثالية النقدية عند كانت: وترى ضرورة البدء بفحص العقل، ومعرفة حدوده، وتحديد قدراته؛ مثل الوثوق به والاعتماد عليه، واستخدامه في تحصيل المعرفة، وتقوم على أساس التوفيق بين المذهبين العقلي والتجريبي والجمع بين صورة المعرفة التي يقدمها العقل، ومادة المعرفة التي تقدمها التجربة، والتأليف بين التصورات العقلية التي تنظم التجربة والإدراكات الحسية التي تقدم المادة الخام التي تنظم وفقا لتصورات العقل، ولذلك فإن التصورات تكون فارغة إدا لم ترتبط بالإدراكات الحسية، والإدراكات الحسية تكون عمياء إذا لم تعتمد على التصورات العقلية (٥٥) .

٤. المثالية المطلقة عند هيجل: ويذهب إلى أولوية الروح على المادية، والمصدر الأول للوجود ليس العقل الإنساني الشخصي، بل العقل الكلي أو الروح المطلقة (٥٦) ، ويرى أن المعرفة كلها عقلية، وأن الألوان المختلفة من المعرفة هي وجهات نظر متعددة لشئ واحد وهو العقل، والمعيار في التمييز للألوان المختلفة لنشاط العقل هو الموضوع (٥٧). ويتفق هيجل مع المثاليين جميعاً في نظرتهم لطبيعة المعرفة باعتبارها في النهاية معرفة عقلية أو روحية، وفي نظرتهم إلى الواقع باعتباره في النهاية تجسيدا للعقل أو الروح، ولا سبيل لفهمه إلا عن طريق إدراكه عن طريق العقل، المصدر الوحيد للوجود والمعرفة (٥٨).

أما مصدر المعرفة، فتردها الفلسفة المثالية في الغالب إلى العقل، والعقل عند المثاليين "قوة فطرية لدى الناس جميعاً يقدرون بواسطتها على إدراك العلاقات بين الأشياء واستنتاج النتائج، والتأكد من صواب المعرفة أو خطئها، وهذه القوة تعمل وفق مبادئ ثابتة عند جميع أفراد الإنسان" (٥٩). وهذه القوة الفطرية تحوي على أفكار فطرية كامنة واضحة تقوم عليها معارف الإنسان، وهذه الأفكار حدسية لدى العقل، يقبل صدقها من غير تردد أو برهان، وهي أفكار لا يمكن إدراكها بالحواس وكذلك ليست أفكاراً خيالية أو مصطنعة، بل يولد الفرد مزوداً باستعدادات تسمح له بالتعرف على هذه الأفكار (٦٠).

فالأفكار الفطرية أفكار واضحة نقبلها بلا تردد وهي بديهية، كأفكارنا عن وجود **الله** تعالى والنفس والعالم، وبالتفكير الذي يثير عقولنا نتوصل إلى المعارف التي كانت كامنة فينا، وقد يعبر عن المعرفة الفطرية بالمعرفة الأولية أو القبلية في العقل، وهي الحقائق التي تكون فطرية في العقل، واضحة لا تجئ اكتساباً ولا تنشأ عن تجربة (٦١).

فالمعرفة في الفلسفة المثالية تنبع في الأساس من العقل، والمعرفة التي تنبع من العقل هي معرفة أولية مختلفة عن الخبرة، لأن المعرفة التي تأتي عن الخبرة غير واضحة، وكثيراً ما تخدع وهي لا تحوي ضماناً للحقيقة (٦٢) ، فالمعرفة الحقه نتاج العقل دون سواه، لأن العقل هو الملكة التي تميز الصور الروحية أو المعقولة الخالصة للأشياء فيما وراء تجسيداتها المادية (٦٣).

فالعقل في الفلسفة المثالية مصدر لكل صنوف المعرفة الحقيقية، والمعرفة الحقيقية تتميز بالضرورة والشمول ويقصد بالضرورة أن المعرفة العقلية صادقة، والشمول أن الحكم الذي نطلقه صادق في كل زمان ومكان بصرف النظر عن تغير الظروف والأحوال (٦٤) .

ويتفق العقليون على أن العقل قوة فطرية واحدة توجد عند الناس جميعهم، وهو أحسن الأشياء قسمة بين البشر، فالإنسان عندهم لا يتلقى من العالم الخارجي بل من عقله، ولهذا كانت المبادئ واحدة عند الجميع، والمبادئ التي يحملها الناس سابقة على كل تجربة، ويستطيع بها أن يعرف العالم الخارجي، بل يستطيع أن يفرض قوانينه ومبادئه على العالم الخارجي، وقد سماه ديكارت "نور الفطرة الطبيعي" وهو يقصد بذلك نور العقل (٦٥) .

وعليه فالعقل مزود بإمكانات الإدراك والتمييز والتركيب والتحليل ويمكنه الوصول إلى الحقائق والقوانين دون الحواس وهو يقوم بإعادة تنظيم المعرفة وإدراك مضمونها.

وينظر المثاليون إلى المعرفة القادمة عن طريق الحواس، بأنها غير أكيدة (٦٦) ، فالحواس ترتبط بعالم متغير وهي لا تدرك سوى المظاهر والأشكال، لذا فالمعرفة القادمة عن طريق الحواس متغيره ومفككة. فأفلاطون وسقراط متفقان على أن المعرفة القادمة عن طريق الحواس لا بد أن تظل غير مؤكدة وغير تامة، لأن العالم المادي هو نسخة مشوهة عن عالم الكمال والمثل، وكذلك يتفقان على أن المعرفة الحقة هي نتاج العقل وحده؛ لأن العقل هو الملكة التي تميز الصور الروحية أو المعقولة للأشياء (٦٧) .

أما هيجل فتوسع في المفهوم الأفلاطوني القائل أن المعرفة لا تكون صحيحة إلا بمقدار ما تشكل نسقاً، وما دامت الحقيقة الواقعية عقلية ومنهجية أو نسقية، فمعرفتنا بالواقع صادقة بمقدار ما هي منهجية أو نسقية أيضاً، وكلما كان نسق معرفتنا شاملاً وكانت الأفكار التي تنطوي عليها متماسكة، كلما كان إحرازها للحقيقة أو اتصافها بالصدق أدعى وأرجح (٦٨) .

فالمثاليون يرون أن الحواس لا يمكن أن تكون مصدراً رئيسياً صالحاً للمعرفة الحقيقة؛ لأن الحواس غير صادقة في بعض ادراكاتها، فكثيراً ما تقدم لنا الحواس صوراً إدراكية لا تعبر بصدق عن الأشياء المحسوسة، إضافة إلى حواس عدد من الأفراد لا تعطي نفس المدركات عن الشيء المحسوس، فالحواس لا تدرك سوى الأمور التي هي موضع التغير (٦٩).

فالعقل هو الطريق الموصل إلى الحقيقة، لأنه القادر على الاتصال بالأفكار النابعة من عالم المثل وهو يستمد ثباته وخلوده منه.

ويمكن نقد نظرة الفلسفة المثالية لمصادر المعرفة في ضوء القران الكريم بالآتي:

١. تنظر الفلسفة المثالية إلى الحواس في كثير من الأحيان في حالات الشذوذ لا في الحالات السوية، وتنظر للحواس منفصلة عن بعضها بعضاً مغفلة الدور الذي يؤديه الحواس على المستوى الفردي والمشترك، والذي أشار إليه القرآن الكريم.

٢. تغفل بعض صور الفلسفة المثالية الدلالة الحقيقية لفكرة التداخل بين دور الحواس والعقل، واشتراكهما في المسؤولية عن الإدراك المصيب والمخطئ في آن واحد، ويلحظ التعارض والتضارب واضحاً بين مذاهب الفلسفة المثالية في اعتماد مصدر المعرفة الإنسانية.

٣. يعتري الفلسفة المثالية القصور؛ لأنها ترد المعرفة في أكثر صورها إلى العقل ولا تجعل للواقع أو الإحساس أي قيمة في تشكيل المعرفة- ما عدا المثالية الذاتية والنقدية-، فالحواس والعقل يجتمعان في عملية المعرفة، والحواس تؤدي إلى الإدراك العقلي، قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (الملك: ٢٣) .

٤. تتركز الفلسفة المثالية حول ذات الفرد، وتجعل من الإنسان عالماً بكل شي، وتعطيه مكانة ومغالاة على حساب الواقع، والإنسان أحد أفراد هذا الواقع، بل إن اعتبار العقل هو الحاكم الوحيد نمط من أنماط الوثنية، وهذا يظهر جلياً في المثالية الحديثة والتي هي "لا تعي إلا ذاتك وأن ما تدركه في الحقيقة ما هو إلا إحساسك الحاصل فيك، وليس خاصية من خواص الشيء، وأن ما أدركه ما هو إلا ذاتي أو الأنا أي الحالات التي تخصني ولا تخص الشيء" [٧٠]، فالقرآن مع تركيزه على معرفة الإنسان لنفسه ودعوته إلى الوعي الإنساني إلا أنه آثار الفطرة الإنسانية من خلال التنبيه على أمور واقعية، من خلال دعوته إلى النظر في النفس والنظر في الآفاق، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣) .

٥. ترد الفلسفة المثالية المعرفة إلى مبادئ أولية في النفس الإنسانية.. فالإنسان لديه القوة والاستعداد للمعرفة إلا أنه لا يملك المعرفة قبل ولادته، فهو محدود لمعلومات ومن صفاته العجز والنسيان قال تعالى: ﴿وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨) [٧١]، ولعل تعدد العقول واختلاف وظائفها، من ملكة إلى فكر إلى مفهوم مجرد، ثم إلى حقيقة وجودية مفارقة، هو

الذي جعل أصحاب التفسر الحديث من الفلاسفة يقللون من أهمية هذا المفهوم، ويحاولون أن يضعوا مفهوماً جديداً وهو ما يعرف" بالفهم"، مثل: كتاب" مقالة في الفهم البشري" لصاحبه "جون لوك"، و" مقالة جديدة في الفهم البشري" ليبنز"، ويقصدون بالفهم: ما يعرف بالتصور، والتصور قد يكون ذهنياً محسوساً، وقد يكون ذهنياً معقولاً، والذهني المحسوس ما له مثال خارجي، والذهني المعقول ما مصدره الذهن [٧٢]، وبذلك ثبت عجز العقل عن إدراك المعرفة اليقينية، وذلك لوجود معرفة غيبية يعجز العقل عن إدراكها، وقد شك الإمام الغزالي– من خلال اتباعه لمذهب الشك المنهجي– في حاكم العقل كمصدر وحيد للمعرفة؛ فبعد أن شكَّ الإمام الغزالي في ثقة الحواس، خاض التجربة ذاتها مع العقل، حيث يحكي تجربته ومعركته مع "الحكم العقلي"، فيقول: "فقلت بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً، فقالت المحسوسات: " بما تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات، كثقتك بالمحسوسات؟ وقد كنتَ واثقا بي، فجاء حاكم العقل فكذَّبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر علي تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر، إذا تجلى، كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك لا يدل علي استحالته [٧٣]"، "وبذلك يظهر أن وراء العقل طوراً آخر تتفتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، ولا طريق لمعرفتها إلا عن طريق النبوة؛ فهي طريق لإدراك هذه الأمور التي لا يدركها العقل، بل إدراك هذا الجنس الخارج عن مدركات العقل إحدى خواص النبوة ولهذا لا بد من طلب المعرفة الغيبية من خلال النبوة" [٧٤].

المطلب الثاني الفلسفة الواقعية:

ترجع نشأة الفكر الفلسفي الواقعي للمعلم الأول أرسطو، الذي وضع الأسس الأولى لهذه الفلسفة تحت ما سمي بالواقعية، غير أن هذه الواقعية شهدت تحولات كبيرة في العصور الوسطى، وأخذت الواقعية تتخذ أكثر من منحى تفكيري لتفسير الواقع وتغيره... فبرز التيار الواقعي الإنساني والتيار الواقعي الاجتماعي والتيار الواقعي الحسي والتيار الواقعي الطبيعي، وهذه التيارات وإن بدت متناقضة إلا أنه يوجد بينها قواسم مشتركة كثيرة.

وحقيقة الواقعية أنها جاءت لتناقض الفلسفة المثالية، وتختلف معها جذرياً فآمنت بالواقع المحسوس الماثل للعيان، وأن لهذا الواقع الوجود المستقل عن العقل والمثل، فالواقع هو مصدر الحقائق التي تكون كامنة في الأشياء وليس بالأفكار، وأن الأشياء موجودة سواء أكان لدينا فكرة عنها أم لا [٧٥].

فالواقعية تقوم على مبادئ رئيسة وهي؛ أن هناك عالماً له وجود لم يصنعه أو يخلقه الإنسان، وأن العالم الحقيقي يمكن معرفته بالعقل الإنساني، والمعرفة يمكن أن توجه وترشد السلوك الفردي والاجتماعي، ويمكن التعرف إلى أسرار العالم عن طريق الأحاسيس والخبرات والعالم جزء من الطبيعة والإنسان لا يعرف كل شيء ويمكن أن يعرف الحقيقة عن طريق الأسلوب العلمي، وثمة علاقة منسجمة بين العقل والجسم، كما لا يوجد لأحدهما سيطرة على الآخر، وتعدّ الفلسفة الواقعية العقل صفحة بيضاء خالية من المعرفة، وأنّ الإنسان يصل إلى المعرفة بواسطة الحواس، ومن يفقد حاسة من الحواس يفقد المعرفة المتعلقة بها، وعليه فيعد دور العقل في تحصيل المعرفة دوراً ثانوياً ويعتمد على ما تقدمه الحواس(٧٦) .

وتقوم الفلسفة الواقعية على أساس أن المادة هي الحقيقة الأولى وقد أخذت أشكالاً متعددة وصوراً مختلفة مثل الجبال والبيوت، والنجوم وهي حقائق قائمة بذاتها مستقلة عن العقل، وأن المعرفة هي استكشاف العالم المادي، أو المعاني والمفاهيم والمثل التي أشار إليها المثاليون فلا وجود لها من وجهة نظرهم أو أنها نتيجة المادة ووظيفة من وظائفها(٧٧).

فالعقل عند الواقعيين ليس إلا حصيلة التجارب والخبرات الحسية المادية من العالم المادي، والمفاهيم والمعاني مأخوذة أساساً من مواقف وأشياء مادية، وأن العقل ونشاطه نابعان وتابعان للعالم المادي، وأن أي تغيير في عالم المادة يتبعه تغيير وتعديل في عالم الفكر (٧٨).

وكذلك يرفض الواقعيون الرأي القائل بأن العقل يفرض مقولاته الخاصة بالحواس، ويرون أن العالم الذي ندركه بحواسنا ليس عالماً خلقناه بعقولنا، بل هو العالم كما هو، وهذا ليس إسقاطاً من العقل (٧٩).

ويرفض الواقعيون ما يسمى الأفكار الفكرية الفطرية، إذ يقولون لو كان هناك مفاهيم وقضايا فكرية لكانت عند المتوحشين والأطفال والبلهاء، فيقول جون لوك: أن الأفكار ليست مطبوعة في العقل بطبيعتها؛ لأنها ليست معروفة للأطفال، ولا للبلهاء وهذا النقض كاف لأبطال القول بالأفكار الفطرية (٨٠).

ولا بد من التنبيه إلى أن الحسيين عندما يفضلون الحس على العقل، والعقليون عندما يؤثرون العقل على الحس، ليس معنى هذا أن الحسيين ينكرون العقل إنكاراً تاماً، أو أن العقليين ينكرون الحس إنكاراً تاماً فالمسألة ليس إلغاء الحس عند العقليين أو إلغاء العقل عند الحسيين، بل أفضلية باتجاه معين فالحسيون يعترفون بوجود المعرفة العقلية، لكنهم يؤولونها تأويلاً خاصاً والأمر شبيه عند العقليين (٨١).

إن الفلسفة الواقعية تؤمن بالحواس وتعتبرها من أدوات العقل، فهي تنقل وقائع العالم الخارجي وصورتها إلى عقل الإنسان، ورغم أن الحواس تخدع؛ فإنهم يتغلبون على خداعها أو قصورها بإخضاعها لسيطرة العقل وإحكامه، ويرى الواقعيون أن الحواس تساعد العقل على التأكد من القضايا العقلية التي يصل إليها العقل وإثباتها عن طريق التجريب والخبرات الواقعية وبهذا يتكامل دور الحواس والعقل (٨٢)، فالفلسفة الواقعية تؤمن بأن الواقع المحسوس الماثل للعيان مصدر الحقائق، وأن كل الحقائق كامنة فيه (٨٣)، والفلسفة الواقعية باعتبارها الحواس مصدر المعرفة، تمثل ما كان يمثله الأبيقوريون، حيث يذهب أبيقور Epicure إلى أن الإحساس هو أساس المعرفة ووضع أربعة معايير للمعرفة وهي الإحساس، و الشعور، والانفعال، والتنبؤ (٨٤). ويعتمد الواقعيون كذلك التجربة مصدراً من مصادر المعرفة، فالمنهج التجريبي عندهم أثبت الخطأ العميق الذي يقوم عليه الرأي القائل بأن المعرفة لا يمكن بلوغها إلا بوساطة قوى الذهن وحدها (٨٥).

و المنهج التجريبي الذي تعتمد عليه الفلسفة الواقعية يرى أن كل تجريب يتطلب عملاً خارجياً ظاهرياً، أي إجراء تغيرات محدودة في البيئة أو في علاقاتها، وكذلك التجريب ليس نشاطاً عشوائياً بل موجهاً بأفكار عليها أن تتلاءم مع الظروف التي أثارتها المشكلة الباعثة على البحث، وأخيراً ثمرة التجربة أو النشاط إنشاء موقف تجريبي جديد تتعلق فيه الأشياء بعضها ببعض (٨٦).

ويمكن نقد نظرة الفلسفة الواقعية لمصادر المعرفة في ضوء القران الكريم بأن الفلسفة الواقعية أساءت إلى العلاقة بين الذات العارفة والشيء الخارجي المعروف، وجعلت الذات العارفة انعكاساً للشيء المعروف بالخارج، كما أنها أساءت للمعرفة نفسها وجعلتها مقتصرة على الشيء الخارجي وهي من جنس الواقع لا من جنس الفكر. واقتصار الفلسفة الواقعية على الأشياء الخارجية المادية المحسوسة جعل المعرفة ذات طابع مادي، والفلسفة الواقعية بنظرتها الحسية للمعرفة، لا تعتبر أي وجود لما ليس بمحسوس، ويمكن أن نثبت فشل النظرة الحسية إلى المعرفة في إرجاع التصورات البشرية إلى الحس في ضوء دراسة بعض المفاهيم في الذهن البشري كالعلة والمعلول والجوهر (٨٧).

ويظهر أيضاً أن الاقتصار على الحس طريقاً وحيداً للمعرفة يعرّض القائلين به لمزالق ومآخذ كثيرة من أبرزها (٨٨): أنّ هذا القول تحديد لطاقة الفكر البشري، وإنقاص لفعالية العقل بوصفه طريقاً للمعرفة، حيث إن تقرير طريقة الحس إنما أتى بناءً على حكم العقل، وإن لم يعلن الحسيون ذلك صراحة، ذلك أنهم يدركون أن الحس لا يمكن أن يكون هو الذي قرر قاعدتهم تلك، لأن الشيء لا يكون دليلاً على صدق نفسه. ثم انه لو اعتمد على الحس طريقا وحيدا للمعرفة لما أستطيع الحكم باستحالة شيء مطلقاً، لأن الاستحالة التي تعني

عدم إمكان وجود الشيء لا يمكن أن يدخل في نطاق التجربة، ولا يمكن للحواس أن تكشف عنه، وكون الحسيين يزعمون أنه لا موجود إلا المحسوس بصيغة الحصر؛ فإنهم يكونون قد تجاوزوا حدود اختصاصهم، وانتقلو من الحكم باستحالة تصور شيء أو إحساسه إلى الحكم باستحالة وجوده في الخارج، وما ذلك إلا استنباط شيء من شيء، وهذا يخالف مذهب الحسيين أنفسهم.

وبذلك يثبت عجز الحواس عن إدراك حقائق الأمور أو العلم اليقيني الذي هو الهدف من المعرفة؛ وذلك لأن أقوى الحواس– وهي حاسة البصر– عندما تنظر إلى الظل تراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة يعرف أنه لم يتحرك بغتة واحدة، بل على التدرج، حتى تتوارى حالة الوقوف، وأيضا كالنظر إلى الكواكب، فترى صغيرة، ثم بالأدلة الهندسية يتبين أنها أكبر من الأرض (٨٩)، فالحواس التي لا تصحبها قدرات عقلية ناضجة لا تستفيد مما تراه أو تسمعه أو تحس به (٩٠)، فهي محدودة في مداها، وفي قدرتها على التمييز (٩١).

والخلاصة مما ذكر يتبين أن الحس قد يحكم بإثبات الشيء، ثم يأتي العقل ويحكم بنفيه حكماً لا سبيل لمدافعته، وهذا كله دليل على خطأ الحواس، ولا أمان مع الخطأ، وبالتالي لا ثقة به، ولا يمكن تفرده بالمعرفة، واعتباره مصدر المعرفة الوحيد.

في ضوء ما سبق لا بد من رفض الاقتصار على الاتجاه العقلي في فهم المعرفة، وكما نرفض اقتصار الاتجاه التجريبي بإرجاع المعرفة إلى الحس وحده، يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨) ، **وقد قرر الله عزّ وجل في الآية الآتي:**

١. الأول: المعرفة كلها بديهية ونظرية طارئة على الإنسان ومخلوقة له، فلا فطرية بمعنى أنها مخلوقة فيه قبل الولادة.

٢. والثانية: جعل **الله** سبحانه وتعالى مهمة المعرفة منوطة بالحواس والعقل، ولم يجعلها مقتصرة على إحداهما.

كما لا بد من رفض الاقتصار عليهما أو على أحدهما كمصدر للمعرفة وإهمال الوحي الرباني الذي يعد المصدر الأول من مصادر المعرفة الذي عجز كل العقل والحس عن الوصول إلى المعرفة اليقينية التي توصل الوحي لها.

فبصائر الوحي تحدد غايات الحياة، وقدرة العقل الناضجة تبحث عن الوسائل الموصلة إلى تحقيق هذه الغايات، والحواس السليمة المدربة تنقل صور المشاهدات والخبرات اللازمة للعقل، ثم ثمرة ذلك كله المعرفة اليقينية التي لا يدخلها الشك (٩٢).

المطلب الثالث الفلسفة البراجماتية:

الفلسفة البراجماتية من أشهر الفلسفات التي ظهرت في القرن العشرين، ونشأت وترعرعت في بيئة ومناخ ملائم لها، فقد فاقت شهرتها الآفاق حتى غدت الفلسفة الرئيسة للتربية في أمريكا وبلدان كثيرة في العالم، ويعود لفظ البراجماتية إلى اللفظ اليوناني (Pragma) بمعنى (Action) ؛ أي أداء أو طريقة العمل وأسلوبه أو العمل أو الفعل أو التصرف أو السلوك، وهي اسم يطلق على عدد من الفلسفات المختلفة التي تشترك في مبدأ عام، وهو أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤديه هذه الفكرة من نفع، أياً كان هذا النفع أو على ما تؤديه إليه من نتائج عملية في الحياة [٩٣].

والبراجماتية كما قدمها جون ديوي هي: «النظرية التي ترى أن عمليات المعرفة وموادها إنما تحدد في حدود الاعتبارات أو الفرضية، فليس هناك محل للقول بأن المعرفة تتحدد في حدود الاعتبارات النظرية الدقيقة أو الاعتبارات الفكرية المجردة» [٩٤].

استمدت الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها من الفلسفات والحركات الفكرية الحديثة فأخذت عن (كانت) العقل العملي، وعن (شوبنهادر) الإرادة، وعن دارون البقاء للأصلح وعن بيكون ولوك التجريب، وتأثرت بالحركة الواقعية والطبيعة والنفسية والعلمية والاجتماعية والمبادئ الديمقراطية[٩٥] .

وبهذا تكون الفلسفة البراجماتية ليست فلسفة أمريكية النشأة والموطن فهي امتداد للتجريب الحسي الذي يحصر المعرفة فيما تجربه حواسنا... وهي اتجاهات عدة، فبراجماتية بيرس متأثرة بالفيزياء والرياضيات، وبراجماتية ديوي متأثرة بعلم الاجتماع والبيولوجيا وفلسفة جمس سيكولوجية بل دينية [٩٦].

ويمكن كذلك استخلاص المبادئ الفكرية الفلسفية للبراجماتية وعلاقتها بالمعرفة من خلال تأكيدها على أنّ؛ وجود الفكرة أو نفيها إنما يكون على أساس التجربة، فالفكرة عن الشيء تكون من خلال النتائج، والعبارات الميتافيزيقية ما وراء الطبيعة باطلة لانعدام البرهنة عليها، والمعرفة أداة من أدوات خدمة العمل، واختلاف المعارف يقود لاختلاف النتائج والآثار التي تتركها، ولذلك فالمعرفة ناقصة على الدوام، وهذا لا يعني الخلل بل يعني الإضافة والإنسان بحاجة إلى زيادة معرفته، والبحث عن المعارف ليس غاية، بل وسيلة لبلوغ معارف جديدة، والذات الإنسانية أداة معرفة للعالم الخارجي، فالإنسان هو القادر على إضافة معارف جديدة لأن ذاته عاقلة، والمعارف الدينية موجودة إذا كانت تؤدي إلى نتائج نافعة من خلال دفع الناس للعمل بها؛ لأن ما هو نافع صحيح وما هو صحيح موجود، وترى أنّ المعرفة العلمية هي الاستعداد للانتفاع بالشيء عملياً، والإدراك

الحسي صحيح إذا أمكنا من استخدام الشيء، ويكون باطلاً إذا أخفق، والمعرفة ليست قبلية أو سابقة على التجربة، بل هي نابعة من الخبرة وثمرة لها، والمعرفة ليست تراكمية بمعنى تراكم الوقائع نتيجة للملاحظة، بل إن قيمة الوقائع تكمن فيما تتضمن من فروض توضع موضع التجريب وفقاً للطرق العلمية، والمعرفة أدائية أو وسيلة، وتكتسب كلما تدرجنا في البحث وسرنا في طريقه، وهي عمليات إجرائية، فهي عمل وحركة، تفي بمطالب الخبرة الراهنة لتفجر خبرة جديدة [٩٧].

أما موقف البراجماتية من العقل والحواس وعلاقتهما بالمعرفة، فالعقل عند البراجماتيين هو مجموعة من الخبرات التي كونها الفرد من خلال عمله ونشاطه[٩٨]. ويعتقد البراجماتيون أن العقل نشيط واستطلاعي وليس سلبياً ومتقبلاً، فالإنسان لا يقتصر على مجرد استقبال المعرفة، بل إنه يصنعها، والصدق لا يكون في التطابق مع الحقيقة الخارجية، فالحقيقة للإنسان ليست مستقلة عن الأفكار التي يقترحها بقصد تفسيرها، فالمعرفة هي عملية تفاعل بين الإنسان وبين بيئته [٩٩].

والعقل في نظر البراجماتيين ليس هو المنوط بوضع الروابط بين الأشياء؛ لأن هذه الروابط قائمة في الطبيعة بين الأشياء نفسها، فالعقل ليس هو مصدر الروابط بل التجربة أو التجربة العملية [١٠٠].

والمعرفة عند البراجماتيين تنطلق من الحواس وتنتهي بالتجربة، وتعدّ الحواس طريقاً أساسياً للتجربة العلمية [١٠١]. وهذه النظرة إلى الحواس تقود للحديث عن التجربة الحسية عند البراجماتيين الذين يرون أنها تمثل دائرتين، دائرة الآثار الحسية، ودائرة الأفعال أو السلوك، وكلاهما يقع في الخارج، وله صبغة حسية ويرون أن دائرة الآثار الحسية تحوي إلى جانب الآثار مجموعة من العلاقات التجريبية التي تقوم بين الأشياء [١٠٢] .

ومصادر المعرفة في الفلسفة البراجماتية هي:

♦ أولا: الخبرة البراجماتية تنكر المعرفة القبلية للإنسان أو المعرفة السابقة على التجربة، فالمعرفة نابعة من الخبرة والنشاط الذاتي للفرد وتفاعله مع البيئة المحيطه به، والمعرفة الحقة يجب أن تكون أدائية ووظيفتها استمرارها، وهي التي تساعد على إمكانية التطبيق والتغلب على مشكلات الحياة، وتوظيفها لخدمة أغراض الإنسان[١٠٣] .

فالخبرة والنشاط الذاتيان هما المصدر الأساسي للمعرفة، وتهدف المعرفة التي يكتسبها الفرد من خلال تفاعله مع البيئة المحيطة به، إلى ضمان الحصول على لقمة العيش، والتغلب على مشكلات الحياة المختلة [١٠٤] .

والخبرة عند البراجماتيين هي إجراء موقف أو مجال له زمان ومكان معينان يتفاعل فيه الفرد ويعيش مع عناصره المختلفة، وتنشأ فيه استجابات وردود أفعال نتيجة لما يحدث خلال عملية التفاعل، وبهذا تعد الخبرة وحدة من وحدات الحياة يكون فيها الفرد على وعي بها وبنفسه في سباق تفاعله مع البيئة، فأي معرفة يكتسبها الفرد ناشئة عن تفاعله مع البيئة المحيطة به، ومن نشاطاته وكفاحه من أجل البقاء والتغلب على المشكلات التي تواجهه في الحياة [١٠٥].

♦ ثانيا: الطريقة التجريبية الفلسفة البراجماتية تؤمن بالعمل والتجربة كمصدر لحل المشكلات وإصلاح المجتمع وتقدمه، وترى أن هدف الفكرة منفعتها بالتجربة، فالتجربة هي أساس الخبرة، وقيمة الفكرة تكون بآثارها العملية في حياة الإنسان، وكل فكرة لا تؤدي إلى سلوك في الواقع فكرة باطلة ولا يعول عليها [١٠٦] .

وقد يعبر عن التجربة عند البراجماتيين "طريقة الذكاء"؛ ويرون أن الذكاء في مواجهة المشكلة باقتراح الفروض لمعالجتها، وأن أنجح الفروض في حل المشكلة هو الفرض الذي يفسر وقائع المشكلة، وهذا ما يسميه ديوي قراراً مقبولاً [١٠٧] .

ويعلي جون ديوي من شأن الطريقة التجريبية في الحصول على المعرفة، ويرى أنها مصدر مهم ووسيلة من وسائل الحصول على المعرفة، ويرى أن التجربة لا تقتصر على المسائل العلمية، وإنما تعمم على المسائل الاجتماعية والأخلاقية والتحقق من صحتها، فهو يرى أن الناس لا يزالون يتعلقون بمعتقدات لا أساس لها برأيه لإعفاء أنفسهم من مشقة التفكير المنطقي ومسؤولية تيسير نشاطهم الاجتماعي والأخلاقي حسب ما يقتضيه التفكير السليم [١٠٨].

فالطريقة التجريبية تعد وسيلة أساسية متضمنة في معنى الخبرة، فمهمة الطريقة التجريبية أن تحقق من صحة المعرفة سواء أكانت معرفة طبيعية تتعلق بالعلم أم تتعلق بقضايا الإنسان المجتمعية والأخلاقية والتي تكون أبطأ تعبيراً وأكثر احتجاجاً في الوقت لتصبح وسيلة لتكوين الأفكار [١٠٩]. ويعبر عن التجربة بالتفاعل المستمر في مجرى الطبيعة بين عقل الإنسان والأشياء الطبيعية، بطريقة مقصودة من أجل الوصول إلى نتائج جديدة، فالذهن البشري والعالم المحيط به في تفاعل مستمر، مما يؤدي إلى التغيير نتيجة التدخل في العالم وتوجيهه حسب الأهداف والغايات المرجوة [١١٠].

♦ ثالثا– التفكير:

يرى ديوي أن التفكير يحدث نتيجة نشاط الفرد وتفاعله مع بيئته، ونتيجة لوجود

مشكلة يرغب الفرد بالتغلب عليها، والتفكير يسير وفق خطوات هي:

شعور الفرد بالمشكلة، وأن يدرس العقل المشكلة ويصل إلى قلب المشكلة، ويحدد أهم عامل يكمن وراءها، ويستعرض الاقتراحات والفروض كحلول ممكنة، ويختبر كل فرض مقترح وأخيراً الملاحظة والتجربة، ويؤديان إلى قبول بعض الاقتراحات أو رفضها (١١١) .

فليس المقصود بالتفكير العملية التأملية المفارقة للواقع والعلاقات، وإنما هو التفكير الناتج عن نشاط الفرد وتفاعله مع بيئته، وما يواجهه من مشكلات يرغب في التغلب عليها، وإيجاد الحل حتى يحقق التكيف لنفسه، فالعقل والمعرفة ليسا منعزلين عن العمل ومكتفين بذاتيهما، وإنما المعرفة والذكاء لهما عملية فعالة (١١٢).

ويمكن نقد نظرة الفلسفة البراجماتية للمعرفة في ضوء القران الكريم في أن البراجماتية تجعل الإنسان مقياساً لكل شيء، وتجعل النفع وحده معياراً للحقيقة والمعرفة، وهي بهذه النظرة تحول قيم الحياة إلى قيم مادية نسبية قابلة للتغير باستمرار، وتلغي الثبات في القيم، وكأنها بطريقة غير مباشرة لا تعترف بالمعارف الدينية إلا بالقدر الذي يحقق نفعاً مادياً ملموساً للإنسان، علماً بأن الدين لا يقوم على النفع المادي، وإنما يجري معارف وقيم معنوية وروحية لا تدخل في الحسابات المادية، وهي بنظرتها تضع المفهوم المادي فوق كل اعتبار داخل الحياة الإنسانية.

أما عند نقد مصادر المعرفة عند الفلسفة البراجماتية، فيظهر التناقض واضحا من خلال النظر في مصادر المعرفة المعتمدة عندها؛ فالعقل عند البراجماتية ليس هو مصدر المعرفة، بل التجربة أو التجربة العملية، والمعرفة تنطلق من الحواس وتنتهي بالتجربة، وتعد الحواس طريقا أساسيا للتجربة العلمية، ثم تقوم بتصنيف التفكير العقلي كمصدر من مصادر المعرفة، وحتى تخرج هذه الفلسفة من الإشكال الذي قد يواجهها تبين أنها تقصد بالتفكير؛ ما ينتج عن نشاط الفرد وتفاعله مع البيئة... وقالت بذلك حتى لا يخرج التفكير العقلي عن التجربة والخبرة.

ويمكن الرد عليهم بأن العملية التفكيرية التي تقوم بدراسة المشكلة التي تواجه الفرد لا تتم إلا في العقل، فهي تبدأ بالعقل وتنتهي بالعقل، وبناء على قولهم فإن العقل عندهم يعد مصدراً للمعرفة، وهذا يخالف ما يقولون.

وأيضا رغم المحاولات العديدة لشرح المقصود بمفهوم "Mind" فإن هذا المفهوم يحمل كثيراً من الغموض، لأن المصطلح يترجم إلى العربية على أساس أنه" فكر"، وعلى أساس أنه عقل، والفرق بين المصطلحين كبير، فالفكر معناه نتاج عملية فكرية، وعليه سيكون الفكر تابعا لعقل ما أو تابعاً لعملية تعقلية، ووجود الفكر يتوقف على من يقوم

بعملية التفكر وهو العقل، أو على العملية الفكرية ذاتها التي أنتجت فكراً ما، ومن هنا يتم الإقرار بتبعية الفكر لأداة العقل، وبناءً على ذلك لا بد من تحديد الفرق بين الاستعمالين المترجمين لمصطلح "Mind" (١١٣)، ولذلك استخدامهم لهذا المصطلح يدخل فيه الغموض في كثير من الأحيان.

وبناءً على ذلك فإما أن يكون المقصود من هذا المصطلح العقل؛ فيكون العقل بذلك مصدراً من مصادر المعرفة عند البراجماتية –وهذا يناقض مذهبهم–، وإما أن يكون الفكر التابع لعقل ما، فتكون المعرفة التي يتوصل بها هذا الفكر الذي يعتمد على اختلاف العقول في التفكير نسبية يدخل فيها الشك المنهجي، وهي بذلك لا توصل إلى المعرفة اليقينية.

الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على إمام المرسلين وبعد:

- أولاً: القرآن الكريم ينظر إلى المعرفة بطريقة كلية شاملة تحيط بجميع جوانبها، فمصادر المعرفة في القرآن الكريم هي: العقل، والحواس، والوحي، والإلهام، والرؤيا الصادقة، وهي مصادر متكاملة تعمل مع بعضها بعضاً، فمثلاً يرى القرآن الكريم أن العقل والحس متكاملان ومترابطان ومنسجمان كوسيلتان للمعرفة الإنسانية، قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ﴾ ٨ ﴿وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ ٩ ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد: ٨–١٠) .

- ثانياً: اختلفت نظرة الفلسفات التربوية إلى مصادر المعرفة، فالفلسفة المثالية ترى أن مصدر المعرفة العقل وأداة المعرفة هو العقل، والفلسفة الواقعية ترى أن مصدر المعرفة هو العالم الحسي أو الواقعي وأداة المعرفة الحواس والتجارب ومصادر المعرفة في الفلسفة البراجماتية هي الخبرة والطريقة التجريبية إضافة إلى التفكير.

- ثالثاً: تعد مصادر المعرفة في الفلسفات مرحلة أو مصدراً من مصادر المعرفة في القرآن الكريم.

- رابعاً: تنقد الفلسفة المثالية فيما يتعلق بمصدر المعرفة أنها تنظر إلى الحواس في كثير من الأحيان في حالات الشذوذ لا في الحالات السوية، وتنظر للحواس منفصلة عن بعضها بعضاً، مغفلة الدور الذي يؤديه تكامل الحواس على المستوى الفردي والمشترك، والذي أشار إليه القرآن الكريم. وكذلك تغفل الدلالة الحقيقية لفكرة التداخل بين دور الحواس والعقل واشتراكهما في المسؤولية عن الإدراك المصيب والمخطئ في آن واحد.

- خامساً: تنقد الفلسفة الواقعية فيما يتعلق بمصدر المعرفة، باقتصارها على الأشياء الخارجية المادية المحسوسة مما يجعل المعرفة ذات طابع مادي، والفلسفة الواقعية بنظرتها الحسية للمعرفة، لا تثبت أي وجود لما ليس محسوساً.

- سادساً: تنقد الفلسفة البراجماتية فيما يتعلق بمصدر المعرفة بأنها تجعل الإنسان مقياساً لكل شيء، وتجعل النفع وحده معياراً للحقيقة والمعرفة، وهي بهذا تحول قيم الحياة إلى قيم مادية نسبية قابلة للتغير باستمرار، ويظهر التعارض واضحا في مصادرها.

- سابعاً: يمكن تصنيف الفلسفات التربوية من حيث البحث في مصادر المعرفة إلى مذاهب أساسية وهي؛ المذهب العقلي الذي يعد العقل مصدر المعرفة، والتجريبي الذي يعد الحواس مصدر المعرفة، والحدسي الذي يعد الحدس مصدر المعرفة.

التوصيات:

١. توصي الدراسة بإعادة بناء فلسفات التعليم في العالم العربي والإسلامي، وفق رؤية القرآن الكريم للمعرفة؛ كونها الفلسفة التربوية الشاملة والمتكاملة، وتؤدي إلى مخرجات تعليم سليمة وصحيحة، ففي كثير من البلدان العربية والإسلامية تُبنى فلسفات التعليم تقليداً للغرب، فتنعكس سلباً على مخرجات التعليم.

٢. وتوصي أيضاً أن تعي كل من المؤسسات الدينية والمؤسسات التعليمية ضرورة تكامل مصادر المعرفة؛ لأن عدم الوعي بتكاملها يؤدي إلى أن يعتقد بعضهم بتنافر الدين والعلم، وبالتالي تفشي الفكر العلماني بين الناس في البلاد الإسلامية.

الهوامش:

١. راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، عمان، دار الفرقان، ٢٠٠٣م.
٢. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن وتضميناتها التربوية، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠١م.
٣. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (بيروت: دار المعرفة، ص ١١٦.
٤. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون الطابع، ١٩٨٣، ص ٦٥.
٥. راجح الكردي، مرجع سابق، عمان: دار الفرقان، ٢٠٠٣، ص٣/ ٦٠.
٦. المرجع السابق، ٣/ ٦٧.
٧. أحمد الدعشي، مرجع سابق، ط١، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص٢٠٩.
٨. راجح الكردي، مرجع سابق، ٣/ ٦٨.
٩. راجع الكردي، مرجع سابق، ٣/ ٦٩.
١٠. أحمد الدغشي، مرجع سابق، ص٢١٢.
١١. محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، القاهرة، دار الشروق: ١٩٨٥، ص ١١٤.
١٢. المرجع السابق، ص ١١٥–١١٧.
١٣. أحمد الدغشي، مرجع سابق، ص ٢٢٥.
١٤. عبد الفتاح العيسوي، مرجع سابق، ص ٥٨.
١٥. راجح الكردي، مرجع سابق، ص١١٢–١١٥.
١٦. راجح الكردي، مرجع سابق، ص ١٠٧–١٠٩.
١٧. راجح الكردي، مرجع سابق، ص١١٢–١١٥.
١٨. عبد الحميد الزنتاني، فلسفة التربية في القرآن والسنة. ط١، القاهرة، الدار العربية للكتاب، ١٩٩٣م، ص ٣١٣–٣١٤
١٩. أحمد رجب الأسمر، فلسفة التربية في الإسلام، عمان: دار الفرقان، ١٩٩٧م، ص ٣٥٩.
٢٠. أحمد رجب الأسمر، فلسفة التربية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٦٠.

٢١. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ط١، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص٢٤١.

٢٢. المرجع السابق، ص١٥٠-١٦٣.

٢٣. راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، عمان، دار الفرقان، ٢٠٠٣م، ٣/ ص ١٧٤.

٢٤. احمد الدغشي، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

٢٥. راجح الكردي، مرجع سابق، ص ١٣٠.

٢٦. عبد الحميد الزنتاني، مرجع سابق، ص ٣١٨-٣١٩.

٢٧. رياض جنزرلي، الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة، بيروت، دار البشائر، ط١، ١٩٩٤م، ص ٥٧.

٢٨. ماجد عرسان الكيلاني، أصول التربيةالإسلامية، دار القلم، دبي، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٧م، ط١، ص٢٧٧.

٢٩. راجح الكردي، مرجع سابق، ٢/ ٢٣٠.

٣٠. المرجع السابق، ص ٢٩٨.

٣١. ماجد الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، بيروت، مؤسسة الريان، ص ٢٥١.

٣٢. خصائص المعرفة الموحى بها وأهدافها مبثوثة في جميع المصادر والمراجع التي تتحدث عن المعرفة وهي خلاصة من صياغة الباحث ويمكن الرجوع راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن وتضميناتها التربوية و رياض جنزرلي، الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة.

٣٣. أحمد الدغشي، مرجع سابق، ص ٣٢٣.

٣٤. ماجد الكيلاني، أصول التربيةالإسلامية، ص٢٩٨- ٢٩٩.

٣٥. رياض الجنزرلي، مرجع سابق، ص٦٠.

٣٦. عبد الحميد الزنتاني، مرجع سابق، ص٣١٧.

٣٧. محمد نجاتي، مرجع سابق، ص ١١٨.

٣٨. أحمد الأسمر، فلسفة التربية في الإسلام، عمان، دار الفرقان، ١٩٩٧م، ص٣٦٢.

٣٩. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن، ص٣٣٢.

٤٠. عبد الحميد الزنتاني، مرجع سابق، ص٣١٦.
٤١. المرجع السابق، ص٣١٧.
٤٢. أحمد الدغشي، مرجع سابق، ص ٣٥٩.
٤٣. رياض جينزرلي، مرجع سابق، ص٦١.
٤٤. أحمد الدغشي، مرجع سابق، ص ٣٦٣.
٤٥. رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب التعبير، باب الرؤيا الصالحة، ج١، ص٣٤٨٥، حديث٦٩٨٣، الطبعة الهندية.
٤٦. أحمد علي الحاج. في فلسفة التربية، ط١، عمان: دار المناهج، ٢٠٠٢ن، ص ٧٠.
٤٧. محمد منير مرسي. فلسفة التربية اتجاهاتها ومدارسها، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٥م، ص ١٦٣.
٤٨. محمد فرحان. دراسات في فلسفة التربية، جامعة الموصل: وزارة التربية والتعليم العالي والبحث العلمي، ص١٤.
٤٩. William h, Freeman, Physical Education in changing U.S.A. 1977, p129
٥٠. عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٩م، د. ط، ص ٥٨– ٦٣.
٥١. محمد سيف الدين فهمي. النظرية التربوية وأصولها الفلسفية والنفسية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م، ص ٣١–٣٢.
٥٢. أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م، د. ط، ص٣٧١ –٣٧٢.
٥٣. م. رونتال–ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م، ط٥، ص٤٥٥.
٥٤. عادل السكري، نظرية المعرفة، ص٦١– ٦٢.
٥٥. فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٧م، د. ط، ص٦٩– ٧٠.
٥٦. م. رونتال–ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ص٤٥٦.
٥٧. عادل السكري، نظرية المعرفة، ص٦٢– ٦٣.

٥٨. المرجع نفسه، ص٦٣-٦٤.

٥٩. عزمي طه السيد. الفلسفة مدخل حديث، ط١، عمان: دار المناهج، ٢٠٣م، ص ١٧٠.

٦٠. حربي عباس عطيتو. مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٣م، ص١٦٤.

٦١. توفيق الطويل. أسس الفلسفة. ط٧، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٩م، ص ٣٤٣.

٦٢. A. Messer, Einfuhrungin. Wrkenntnis theories, Leipzig. 1921, p30.

٦٣. توفيق الطويل، مرجع سابق، ص٣٤١-٣٤٢.

٦٤. محمد لبيب النجيجي. مقدمة فلسفة التربية، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٢م، ص ٢٠٢.

٦٥. محمد منير مرسي. مرجع سابق، ص ١٦٩.

٦٦. جورج. ف. نيلو. مقدمة في فلسفة التربية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ٢٩.

٦٧. جورج. ف. نيلو. مرجع سابق، ص ٢٩.

٦٨. المرجع السابق، ص ٢٩.

٦٩. محمد سيف الدين فهمي، مرجع سابق، ص ٣١٣٢.

٧٠. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت: دار القلم، ص١٦٧.

٧١. راجح الكردي. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ربانية المعرفة وموقعها من المثالية والواقعية، عمان: دار الفرقان، ٢٠٠٣م، ص٦٠-٧٢.

٧٢. لمزيد من التفصيل راجع: محمد محمد بالروين، مفاهيم في المعرفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٤م، د. ط، ص٦٨-٧١.

٧٣. الغزالي: المنقذ من الضلال، مطبعة الصباح- دمشق، ١٩٩٠م، د. ط، ١٢-١٣

٧٤. الغزالي: المنقذ من الضلال، ٤٢-٤٤

٧٥. محمد سيف الدين فهمي، مرجع سابق، ص ٤٤.

٧٦. شبل بدران. أسس التربية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ص ١٩٨.

حسن الحياري، أسرار الوجود وانعكاساتها التربوية، اربد دار الأمل، ١٩٩٤م، ص ١٦٢.

٧٧. أحمد الغنيش، أصول التربية، لبنان: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩م، ص ٣١.

٧٨. جورج. ف. نيلو. مرجع سابق، ص٣٠.

٧٩. محمد فرحان، مرجع سابق، ص٣٤، محمد منير فهمي، مرجع سابق، ص ١٨٢.

٨٠. يحيى هويدي، مرجع سابق، ص ١٤٥.

٨١. أحمد الحاج، مرجع سابق، ص ١٤٣.

٨٢. أحمد الحاج، مرجع سابق، ص ١٤٣.

٨٣. المرجع السابق، ص ١٣٩.

٨٤. Bailey, C., Greek Atomists Epicures, Oxford, at the Clarendon Press, 1928, pp236-50.

٨٥. محمد لبيب النجيحي، مرجع سابق، ص ١٥٢.

٨٦. المرجع السابق، ص ١٥١.

٨٧. راجع: الكردي، مرجع سابق، ج٢، ص ١٢\١٢-١١٩.

٨٨. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن، ص٢٣٣- ٢٣٤

٨٩. الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٢.

٩٠. ماجد الكيلاني، أصول التربية الإسلامية، ص ٢٩٥.

٩١. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن، ص٢٣٠.

٩٢. ماجد الكيلاني، أصول التربية الإسلامية، ص ٢٩٢.

٩٣. محمد مهران رشوان. مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، جامعة القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٥م، ص٤١.

٩٤. Beck, R. N. Hand book in social philosophy. Macmillan Publisny co. New York, 1979. pp121.

٩٥. عمر تومي الشيباني، تطور النظريات والأفكار التربوية، ط٣، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣م، ص٣٣١.

٩٦. جورج، ف. نيلر. مرجع سابق، ص١٧.

٩٧. محمد سليمان حسن. الفلسفة البراجماتية لدى وليم جيمس، مجلة المعرفة، عدد ٣٩٣، ١٩٩٦م، ص٤٦-٦٦.

عبد الراضي إبراهيم عبد الرحمن. دراسات في فلسفة التربية المعاصرة، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢م، ص١١٢-١١٥.

٩٨. محمد منير مرسي. مرجع سابق. ص ١٩٣.

٩٩. جورج. ف. نيلر. مرجع سابق، ص١٨.

١٠٠. يحيى هويدي، مرجع سابق، ص ١٥٨.

١٠١. جنزرلي، مرجع سابق، ص ٢٩.

١٠٢. هويدي، مرجع سابق، ص ١٥٩.

١٠٣. عمر الشيباني. تطور النظريات والأفكار التربوية، د٣، القاهرة: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢م، ص٣٤٣.

١٠٤. Adolph. Meywe. The Development of Education in the Twen teeth cen-.tury. (second Ed) New York. Prentice Hall. INC. 1950, pp3

١٠٥. عبد الراضي إبراهيم عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ١١٢.

١٠٦. محمد منير مرسي، مرجع سابق، ص ١٩٣.

١٠٧. جورج. ف. نيلر. مرجع سابق، ص ٣١-٣٢.

١٠٨. .John Dewey. Democracy and Education, op cit. pp336-339

١٠٩. عبد الراضي إبراهيم عبد الرحمن، دراسات في فلسفة التربية المعاصرة، القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٢م، ص ١١٣.

١١٠. سعيد اسماعيل علي. فلسفات تربوية معاصرة. سلسلة عالم المعرفة، العدد١٩٨، حزيران ١٩٩٥م، ص٩٣-٩٥.

١١١. الشيباني، مرجع سابق، ص ٣٤٥.

١١٢. جورج، مرجع سابق، ص ١٠٠-١٠٢.

١١٣. محمد بالرويب، مفاهيم في المعرفة، ص٧٠.

المصادر والمراجع:

أولاً- المراجع العربية:

١. أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ط١، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م.

٢. أحمد الغنيش، أصول التربية، لبنان: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩م

٣. أحمد رجب الأسمر، فلسفة التربية في الإسلام، عمان: دار الفرقان، ١٩٩٧م.

٤. أحمد علي الحاج. في فلسفة التربية، ط١، عمان: دار المناهج، ٢٠٠٢م.

٥. أندريه كرسون، برجسون، ترجمة: محمد محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د. ت، د. ط.

٦. أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م، د. ط.

٧. توفيق الطويل. أسس الفلسفة. ط٧، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٩م.

٨. جورج. ف. نيلو. مقدمة في فلسفة التربية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ترجمة نظمي لوقا.

٩. حربي، عباس عطيتو. مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٣م.

١٠. حسان محمد حسان. مقدمة في فلسفة التربية. ط٢، ١٩٨٧م.

١١. حسن الحياري. أسرار الوجود وانعكاساتها التربوية، ط١، اربد: دار الأمل، ١٩٩٤م.

١٢. راجح الكردي. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ربانية المعرفة وموقعها من المثالية والواقعية، عمان: دار الفرقان، ٢٠٠٣م.

١٣. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، بيروت: دار المعرفة.

١٤. رياض جنزرلي. الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة، ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٤م.

١٥. سامي حجازي. فلسفات تربوية معاصرة، سلسة عالم المعرفة، العدد ١٩٨، حزيران، ١٩٩٥م.

١٦. سعيد اسماعيل علي. فلسفات تربوية معاصرة. سلسلة عالم المعرفة، العدد١٩٨، حزيران ١٩٩٥م.

١٧. سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق١٩٩٦م.

١٨. شبل بدران. أسس التربية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

١٩. عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٩م، د. ط.

٢٠. عبد الحميد الزنتاي، فلسفة التربية الإسلامية في القرآن والسنة، ط١، القاهرة: الدار العربية للكتاب، ١٩٩٣م.

٢١. عبد الراضي إبراهيم عبد الرحمن. دراسات في فلسفة التربية المعاصرة، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢م.

٢٢. عبد الرحمن بدوي. دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت: دار الثقافة، ط٣، ١٩٧٣م.

٢٣. عبد الفتاح العيسوي، نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي دراسة مقارنة، الإسكندرية، دار الوفاء للطباعة.

٢٤. عزمي طه السيد. الفلسفة مدخل حديث، ط١، عمان: دار المناهج، ٢٠٣م.

٢٥. عمر تومي الشيباني، تطور النظريات والأفكار التربوية، ط٣، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣م.

٢٦. فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٧م، د. ط.

٢٧. م. رونتال-ب يودين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق، دار القلم، بيروت، د. ت، د. ط.

٢٨. م. رونتال-ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م، ط٥.

٢٩. ماجد عرسان الكيلاني، أصول التربيةالإسلامية، دار القلم، دبي، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٧م، ط١.

٣٠. ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٨م.

٣١. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون الطابع، ١٩٨٣.

٣٢. محمد الغزالي: المنقذ من الضلال، مطبعة الصباح– دمشق، ١٩٩٠م، د. ط.

٣٣. محمد باقر الصدر. فلسفتها. ط١٣، بيروت: دار المعارف للمطبوعات، ١٩٨٢م.

٣٤. محمد رضا، فلسفة التربية، الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٤م، ط٢.

٣٥. محمد سليمان حسن. الفلسفة البراجماتية لدى وليم جيمس، مجلة المعرفة، عدد ٣٩٣، ١٩٩٦م.

٣٦. محمد سيف الدين فهمي. النظرية التربوية وأصولها الفلسفية والنفسية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م.

٣٧. محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس،، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥م.

٣٨. محمد فتحي الشنيطي. المعرفة. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨١م.

٣٩. محمد فرحان. دراسات في فلسفة التربية، جامعة الموصل، وزارة التربية والتعليم العالي والبحث العلمي.

٤٠. محمد لبيب النجيجي. مقدمة فلسفة التربية، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٢م.

٤١. محمد محمد بالروين، مفاهيم في المعرفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٤م، د. ط.

٤٢. محمد منير مرسي. فلسفة التربية اتجاهاتها ومدارسها، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٥م.

٤٣. محمد مهران رشوان. فلسفة التربية اتجاهاتها، جامعة القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.

٤٤. محمود حمدي زقزوق. تمهيد للفلسفة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٣م.

٤٥. وجيه العاني. الفكر التربوي المقارن، عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.

٤٦. يحيى هويدي. مقدمة في الفلسفة العامة، ط٩، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩م.

٤٧. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت: دار القلم.

ثانياً ـ المصادر الأجنبية:

1. *A. Messer, Einfuhrungin. Wrkenntnis theories, Leipzig. 1921*
2. *Adolph. Meywe. The Development of Education in the Twen teeth century. (second Ed) New York. Prentice Hall. INC. 1950*
3. *Bailey, C. , Greek Atomists Epicures, Oxford, at the Clarendon Press, 1928*
4. *Beck, R. N. Hand book in social philosophy. Macmillan Publisny co. New York, 1979*
5. *John Dewey. Democracy and Education, op cit*
6. *John Locke: Vber den Menschlichen Vetystuna, Bd. 1, Berlin, 1962*
7. *William h, Freeman, Physical Education in changing U. S. A. 1977*

9. References should follow rules as follows:

    (a) If the reference is a book, then it has to include the author name, book title, translator if any, publisher, place of publication, edition, publication year, page number.

    (b) If the reference is a magazine, then it has to include the author, paper title, magazine name, issue number order by last name of the author.

10. References have to be arranged in alphabetical order by last name of the author.

11. The researcher can use the APA style in documenting scientific and applied topics where he points to the author footnotes.

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Quds Open University For Research & Studies Publishes Original research documents and scientific studies for faculty members and researchers in Alquds Open University and other local, Arab, and International universities with special focus on topics that deal with open education. The Journal accepts papers offered to scientific conferences.

Researchers who wish to publish their papers are required to abide by the following rules:

1. Papers are accepted int both English and Arabic.
2. each paper should not exceed 32 pages or 7500 words including footnotes and references.
3. Each paper has to add new findings or extra knowledge in its field.
4. Papers have to be on a “CD” or “E-mail” accompanied by three hard copies. Nothing is returnable in either case: published or not.
5. An abstract of 100 to 150 words has to be included. The language of the abstract has to be English if the paper is in Arabic and has to be Arabic if the paper is in English.
6. The paper will be published if it is accepted by at least two revisers. The Journal will appoint the revisers who has the same degree or higher than the researcher himself.
7. The researcher should not include anything personal in his paper.
8. The owner of the published paper will receive one copy of the Journal in which his paper is published.

FOR CORRESPONDENCE AND SENDING RESEARCH
USE THE FOLLOWING ADDRESS:

Chief of the Editorial Board of the Journal of
Al-Quds Open University for Research & Studies

Al-Quds Open University

P.O. Box ; 51800

Tel: 02-2984491

Fax: 02-2984492

Email: hsilwadi@qou.edu

Deanship of Scientific Research & Graduate Studies

Email: sprgs@qou.edu

Tel: 02-2952508



Al-Quds Open University

Design By: Media Production Center

Journal of
Al-Quds Open University
for Research & Studies